

محاضرات في علم أُصول الفقه

الجزء الأول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد باقر الصدر



تأليف

سماحة آية الله العظمى

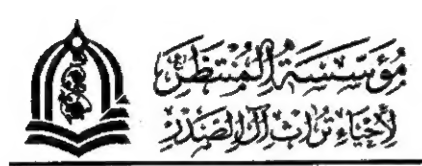
السيد الشهيد محمد الصدر (قدس)



محاضرات في علم أصول الفقه

الطبعة الأولى

٢٠١٣م- ١٤٣٤هـ



ايران -قم المقدسة
موبايل: ٠٩١٩٢٥١٦١٨٥ - ٠٩١٢٧٤٧٣٨٥٢
الهاتف: ٧٨٣٢٨٥٧-٧٨٣٣٣٣٧-٢٥١-٩٨+
al_montazer16@yahoo.com

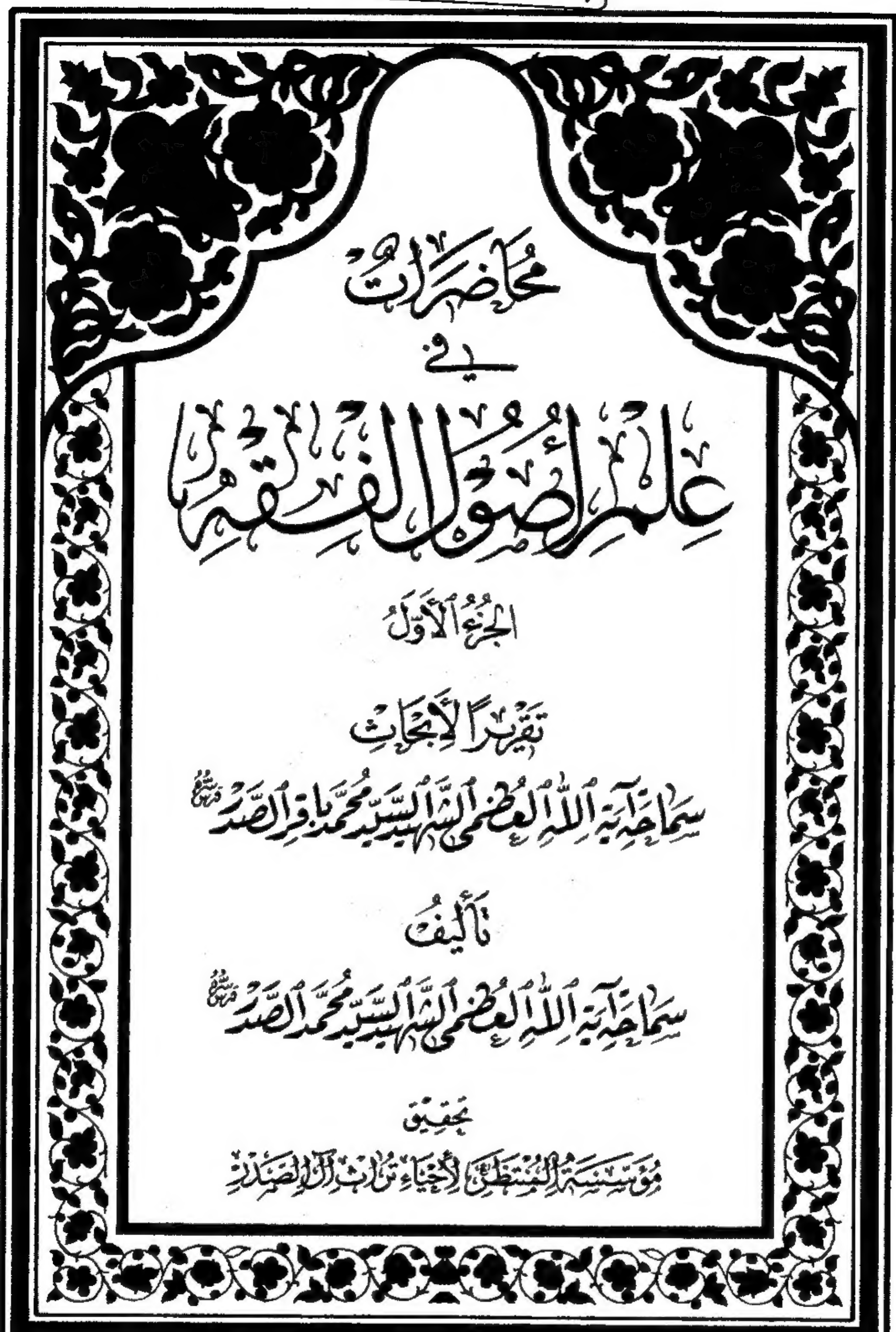
طبع في لبنان
مطبعة البصائر



بيروت - لبنان 009613210986
009611547698

العراق 009647813111272

iraqsms@gmail.com



محاضرات في علم أصول الفقه

الجزء الأول

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تأليف

سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد الصدر قدس سره

تحقيق

مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر


بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمّد المصطفى وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

هناك كنزٌ كبير بين أيدينا جعله الله أمانة في عنقي - ولله الحمد أوّلاً وآخراً- ألا وهو علم السيّد الوالد قدس سره ومؤلّفاته العظيمة التي لم تطبع إلى الآن. وقد وفِّقنا وبحمد الله ونعمته إلى طباعة ونشر بعضها، والبعض الآخر ينتظر الخروج إلى النور تباعاً مع التوفيق الإلهي والسداد ودعاء المؤمنين وجهود المخلصين.

إلّا أنَّ هذا الكنز العظيم يمكنني أن أجعله على قسمين:

الأوّل: مؤلّفاته المشهورة كالرسالة العمليّة، والكتب التاريخيّة كالموسوعة والشذرات، والكتب الفقهيّة كما وراء الفقه وفقه الأخلاق، والكتب الاستدلاليّة كولاية الفقيه والوافية، وما إلى غيرها من كتبٍ بين يديك عزيزي القارئ، وكتب أُخرى نسأل الله العليّ القدير بأن يوفّقنا لأن نجعلها بين يدي القارئ والمجتمع لينهل منها.

تلك كتب قد خطّها بيده الشريفة تمثّل علمه وفهمه الواسع بطبيعة الحال.

الثاني: التقريرات: وهي التي خطّها بيده الكريمة تقريراً لأبحاث أساتذته الجهابذة العظماء، وعلى رأسهم السيّد الشهيد الأوّل والمحقّق الخوئي

وغيرهما (قدّس الله أسرارهم أجمعين).

وتلك التقريرات المهمّة التي استطاع السيّد الوالدقُدِّسَ سِرُّه أن يخطّها أثناء دروسهم إنّما هي باب عظيم يظهر في علومهم بصورةٍ وضّاءة جميلة وواضحة، تنبئ عن علمه وعلمهم على حدٍّ سواء.

وهي تقريرات لكلا البحثين الفقهي والأُصولي لأساتذته (قدّس الله أسرارهم).

فالحمد لله الذي جعل منهقُدِّسَ سِرُّه أنموذجاً مخلصاً لأساتذته، ومطوّراً لعلومهم، وكاشفاً بتقريراته عن بحوثهم، ومخرجاً لها بثوبٍ جديد.

والحمد لله الذي وفّقني إلى كتابة مقدّمة لها بصورةٍ عامّة، تشمل جميع التقريرات.

وجزى الله القائمين على العمل خير الجزاء، من تحقيقٍ وتنضيدٍ وطباعةٍ ونشرٍ وغيرها، ولاسيّما الإخوة في مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر الكرام.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

مقتدى الصدر

٢٧/ جمادى الآخرة/ ١٤٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤسسة

الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء، وفضّل مدادهم على دماء الشهداء، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّدٍ سيّد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله البررة الأتقياء، واللعن الدائم على أعدائهم إلى يوم اللّقاء.

وبعد، فلمّا كان العلم بالفقه وأُصوله- بعد العلم الباحث عن التوحيد وصفات الله العليا وأسمائه الحسنى- من أعظم العلوم قدراً وأرقاها سرّاً؛ إذ الغاية منه حفظ الشريعة والإرشاد إلى المصالح الدينيّة والدنيويّة، لزم على أهل الشأن صرف الهمّة إليه وإنفاق هذه المهلة اليسيرة عليه؛ ليتعالى عن حضيض الأرض إلى أوج السماء، ويرتقي من أسر الجهل إلى سرّ الطّاعة، فيحصل على السعادة الأبديّة، ويتخلّص من الشقاوة السرمديّة.

وممّن نال هذه المرتبة الرفيعة، وحاز على شرف التوفيق بين علمي الفقه وأُصوله والجمع بين الرواية والدراية: آية الله العظمى السيّد الشهيد المحقّق محمّد باقر الصدر وآية الله العظمى السيّد المحقّق أبو القاسم الخوئي(قدّس الله سرّهما)؛ حيث أفنيا عمريهما في تحصيل هذه العلوم وتحقيقها، ولا يستغني الباحث حول أُمّهات المسائل الفقهيّة والقواعد الأُصوليّة في العقود الأخيرة عن الرجوع إلى أبحاثهما الأنيقة وتحقيقاتهما الدقيقة؛ بعد أن اتّسم منهجهما في البحث بطرح المسألة الفقهيّة أو الأُصوليّة أوّلاً، وتحرير محلّ النزاع فيها ثانياً،

وتفصيل الأقوال والوجوه المتصوّرة فيها ثالثاً، والاستشهاد لها أو الاستدلال عليها رابعاً، والانتصار للرأي المختار بعد التأمّل والتدبّر فيه خامساً.

ومن هنا كان مجلس بحثهما مجمعاً لروّاد العلم والفضيلة وعشّاق الفهم والحقيقة، فدأبوا في تقرير أبحاثهما الجليلة الدقيقة، وأجهدوا أنفسهم في تهذيبها وتحقيقها، فجاءت لتشهد على أُسلوبهما العلمي الرفيع، ومكانتهما العلميّة الرفيعة، حيث الدقّة والفكر الصائب في عرض المطالب الفقهيّة والأُصوليّة الهامّة. فلم يتركا مسألة إلّا وأعطياها ما تستحقّ من البحث والتدبّر، مع حسٍّ متوقّدٍ وأُفقٍ واسع.

وممّن فاز بالسبق الأعلى ونال الكأس الأوفى حضوراً وتقريراً وتدقيقاً وتهذيباً وتحقيقاً آية الله العظمى الأُستاذ الكبير المحقّق السيّد الشهيد محمّد الصدر الموسويّ قدس سره، فكان أن استفاد من الجهود التي بُذلت قبله وقرأها ووعاها وقرّرها وضبطها وحلّلها، ثمَّ استخدم مواهبه الفكريّة ورؤيته الثاقبة في النقد والتجديد والبناء في المحتوى والمنهج، ولذا جمعت تقريراته الأنيقة بين يدي القارئ الكريم- إلى عباراتها الواضحة المتلائمة مع اللّغة العلميّة الدارجة في الحوزات العلميّة- تطبيقاتٍ وتلويحاتٍ وأفكاراً وآراءً تساعد على فهم المسائل الفقهيّة والأُصوليّة بشكلٍ أفضل. فلله تعالى درّه وعليه سبحانه أجره.

ولأهميّة هذه التقريرات وقيمتها المعرفيّة بادرت مؤسّستنا (مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر) إلى طباعة ونشر آثار هذا الجبل الأشمّ السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره بعد مراجعتها وتنقيحها وإخراجها بالنحو الماثل بين يدي القارئ الكريم.

وقد ساهم في إنجاز هذا العمل جملة من المحقّقين والفضلاء، حيث لا ننسى ما أبدوه من ملاحظات علميّة ساهمت في رفع مستوى هذا العمل.

راجين من الله تعالى شأنه أن يتقبلّها بقبولٍ حسنٍ، وسائلين منه تعاظمت آلاؤه أن يهدينا إلى سبل الوصول إليه، وييسّرنا في أقرب الطرق للوفود عليه.

تعود مجموعة كتابة هذه الأبحاث إلى تاريخ ١/ ٥/ ١٣٨٢هـ = ٣١/ ٩/ ١٩٦٢م، ابتداءً من مبحث المفاهيم وحتّى تاريخ ١٧/ ١٠/ ١٣٩٦هـ = ١٢/ ١٠/ ١٩٧٦م.

وكان السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره قد حضر أبحاث الأُستاذ الشهيد قدس سره من بداية مبحث المفاهيم في الدورة الأُولى إلى آخرها، والثانية بتمامها؛ حيث ذكر قدس سره عندما وصل الأُستاذ الشهيد إلى مبحث المفاهيم من الدورة الثانية:

«المفاهيم: بهذا تبدأ دورة جديدة لعلم الأُصول بالنسبة لكاتب هذه السطور من مطالب سيّدنا الأُستاذ آية الله الحجّة السيّد محمّد باقر الصدر (دام ظلّه). وكانت قد بدأت تلك الدورة بتاريخ الأحد ١/ ٥/ ١٣٨٢[1]، وانتهت بتاريخ الأربعاء ٢٦/ ٣/ ١٣٩٥، يعني: أنّها دامت ثلاثة عشر عاماً إلّا حوالي شهرين.

وسيكون أسلوبنا في هذه الدورة الجديدة هو التعليق على الدورة القديمة بدون حاجة إلى تكرار المطالب. وإنّما نذكر الزيادات التي يذكرها السيّد الأُستاذ في بحثه والمناقشات التي تتحصّل في بعض المطالب، ومن هنا لا يمكن التعرّف على مطالب هذه الدورة إلّا بالرجوع إلى كتابات الدورة

---

(١) أي: تاريخ مبحث المفاهيم من الدورة الأُولى لا تاريخ بدايتها.

السابقة، ومن المجموع يتحصّل المطلوب.

كان الله عوناً لنا على طاعته والسير في هداه إنَّه وليّ كلّ توفيق»[1].

وعليه فهذه الأبحاث من بداية مباحث الألفاظ إلى ما قبل مبحث المفاهيم إنَّما هي من أبحاث الدورة الثانية لا الأُولى، والباقي يكون من الدورة الأُولى، إلَّا ما نشير إليه من إضافات الدورة الثانية إن وجد.

جدير ذكره: أنَّ هذه الأبحاث تمتاز عن أقرانها من بحوث الأُستاذ الشهيدقدس سره بعدّة مميّزات:

منها: استيعاب ما ذكره الأُستاذقدس سره في مجلس الدرس وخارجه بالتفصيل؛ حيث إنَّه كثيراً ما كان المقرّر يقول: «وذكر خارج الدرس، أو كما ذكر خارج الدرس».

ومنها: تعليقات المقرّر على مطالب الأُستاذ الشهيد ومحاوراته إيّاه في داخل الدرس وخارجه.

فجاءت بحمد الله وحسن توفيقه وافية بالغرض نافية للشكّ، فرحم الله الشهيدين الصدرين وزادهما شرفاً ورفعةً في الدنيا والآخرة.

* * * *

المشاركون في العمل حسب الترتيب

١. الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد العاملي.

٢. الشيخ عادل زهير الطائي.

٣. السيّد يحيى ابراهيم الشرع.

---

(١) الدفتر ٣٢: ص ٣، المفاهيم (مخطوط).

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره

نسبه الشريف

ينحدر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر من أُسرة علميّة عريقة عُرف رجالها بالعلم والتقوى والورع، حتّى وصُفت بـ(السلسلة الذهبيّة)؛ فهو (١) محمّد باقر أبو محمّد جعفر، بن (٢) حيدر بن (٣) إسماعيل بن (٤) محمّد صدر الدين بن (٥) صالح بن (٦) محمّد بن (٧) إبراهيم شرف الدين بن (٨) زين العابدين إبراهيم بن (٩) نور الدين علي بن (١٠) علي نور الدين بن (١١) الحسين عزّ الدين بن (١٢) محمّد بن (١٣) الحسين بن (١٤) علي بن (١٥) محمّد بن (١٦) عبّاس تاج الدين أبي الحسن بن (١٧) محمّد شمس الدين بن (١٨) عبد الله جلال الدين بن (١٩) أحمد بن (٢٠) حمزة أبي الفوارس بن (٢١) سعد الله أبي محمّد بن (٢٢) حمزة القصير أبي أحمد بن (٢٣) محمّد أبي السعادات بن (٢٤) عبد الله أبي محمّد بن (٢٥) محمّد الحارث أبي الحرث بن (٢٦) علي ابن الديلميّة أبي الحسن بن (٢٧) عبد الله أبي طاهر بن (٢٨) محمّد المحدّث أبي الحسن بن (٢٩) طاهر أبي الطيّب بن (٣٠) الحسين القطعي بن (٣١) موسى أبي سبحة بن (٣٢) إبراهيم المرتضى الأصغر ابن (٣٣) الإمام موسى الكاظم عليه السلام ابن (٣٤) الإمام جعفر الصادق عليه السلام ابن (٣٥) الإمام محمّد الباقر عليه السلام ابن (٣٦)

الإمام علي زين العابدين عليه السلام ابن (٣٧) الإمام الحسين الشهيد عليه السلام ابن (٣٨) الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

النشأة العلمية

ولد الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر بتاريخ ٢٥/ ذي القعدة / ١٣٥٣هـ في بيت العلم والورع، من أبوين كريمين؛ فأبوه آية الله السيّد حيدر الصدر قدس سره نجل آية الله العظمى السيّد إسماعيل الصدر قدس سره، وأُمّه كريمة الشيخ عبد الحسين آل ياسين قدس سره.

توفّي أبوه بتاريخ ٢٧/ جمادى الثانية/ ١٣٥٦هـ وهو في الثالثة من العمر، فتربّى في كنف أخيه الأكبر آية الله السيّد إسماعيل الصدر قدس سره ووالدته رحمها الله.

التحق بمدرسة منتدى النشر في الكاظميّة سنة ١٣٦٢هـ وخرج منها سنة ١٣٦٤هـ ليتفرّغ لدراسة العلوم الدينيّة بعد أن طوى فيها خلال سنتين أربع سنوات دراسيّة.

درس في الكاظميّة المنطق وكتاب **المعالم**، وبعد هجرته إلى النجف الأشرف سنة ١٣٦٥هـ درس شيئاً من **اللمعة** على يد الشيخ محمّد تقي الجواهري والشيخ عبّاس الشامي رحمه الله، وتنقّل في درس **الكفاية** بين الشيخ محمّد تقي الجواهري والشيخ صدرا البادكوبي والسيّد محمّد باقر الشخص قدس سره والسيّد محمّد الروحاني قدس سره، كما درس عند الأخير شيئاً من **المكاسب** و**الرسائل**، وكان اعتماد الشهيد الصدر بالدرجة الأُولى في دراسته تلك على نفسه وعلى تحضيره للمطالب العلميّة لا على التلقّي من الأُستاذ.

استقلّ برأيه سنة ١٣٦٨هـ قبل أن يحضر بحث الخارج لدى خاله الشيخ محمّد رضا آل ياسين قدس سره إلى أن توفّي بتاريخ ٢٨/ رجب/ ١٣٧٠هـ، وقد اختصّ بالسيّد الخوئي قدس سره؛ حيث حضر أبحاثه في الفقه والأُصول إلى سنة ١٣٧٥هـ أُصولاً وإلى سنة ١٣٧٨هـ فقهاً.

وشرع هو في تدريس الخارج أُصولاً سنة ١٣٧٨هـ، وفقهاً سنة ١٣٨٠هـ، وقد وجد طلّابه في درسه آراءً جديدةً من العمق والشمول ما لم يعهدوه في الأوساط العلميّة في ذلك الوقت.

أساتذته في الأبحاث العالية

١. آية الله العظمى الشيخ محمّد رضا آل ياسين قدس سره.

٢. آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي قدس سره.

طلابه

استطاع السيّد الشهيد أن يربّي طلّاباً امتازوا عن الآخرين علماً وثقافةً وأخلاقاً؛ حيث كان قدس سره أباً حنوناً ومربيّاً يراقب تلامذته في الصغيرة والكبيرة ولم يقتصر على إلقاء الدرس الرسمي فحسب. وقد تتلمذ على يديه قدس سره جمع غفير من العلماء والفضلاء، حتّى تجاوز عددهم المائة والخمسين طالباً. ومن أهمّ طلّابه وحضّار أبحاثه:

١. آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره.

٢. آية الله العظمى السيّد كاظم الحائري دام ظلّه.

٣. آية الله العظمى السيّد محمود الهاشمي دام ظلّه.

٤. آية الله السيّد نور الدين الأشكوري دام ظلّه.

٥. آية الله السيّد علي رضا الحائري دام ظلّه.

٦. العلّامة الحجّة المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره.

سجاياه النفسية

تميّز الشهيد الصدر الأوّل قدس سره بأخلاق دمثة شدّت إليه كلّ من عرفه، وهي خصلة ورث جزءاً منها عن آبائه، ونمّى جزءها الآخر من خلال تهذيبه الدؤوب لنفسه وترسيخه فيها أنّ خدمة الناس جزءٌ من واجبه الإنساني ووظيفته الدينيّة، ولهذا كان يكفي أن يلتقي به المرءُ مرّة ليتمنّى تجدّد اللقاء ألف مرّة.

كان الشهيد الصدر يُدرك جيّداً أنّ الناس تتفاوت في قدراتها وقابليّاتها وطاقاتها، وكذلك في طباعها، فكان يلجأ إلى حكمته الثاقبة في تحديد طبيعة مخاطبه وأحواله النفسيّة قبل أن يحدّد تجاهه طريقة التعامل وطبيعة الخطاب.

لكنّنا إذا درسنا في حياة السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره المساحتين الفكريّة والعمليّة وتعدّينا الجانب الفرديّ في تحرّكه وتعامله مع الآخرين إلى الجانب الاجتماعي، فسنقف بوضوحٍ على معالم ما أطلق عليه بنفسه عنوان (أخلاقيّة الإنسان العامل)، والتي يُمكن تلخيص أركانها بما يلي:

أ) شعورُ العاملِ المتواصلُ بالاتّصال بالمبدأ العقيدي الذي يدفعه إلى العمل.

ب) شعورُ العامل بأنّ ما يقدّمه يعتبر جزءاً من وظيفته الدينيّة، وأنّ عجزه عن تحقيق طموحاته لا ينبغي أن ينعكس سلباً على اندفاعه نحو العمل.

ج) تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الشخصيّة.

د) دراسة الشريحة التي يُراد العمل معها وفهم ظروفها ومشاكلها.

هـ) المجاملة الأخلاقيّة السلبيّة التي تحكم المجتمع، والحرص على عدم إثارتها واستفزازها على طول خطّ العمل الإصلاحي.

و) التعامل بعقليّة اجتماعيّة بعيداً عن الحَدِّيَّة الرياضيّة.

ز) تطوير أساليب العمل وعدم الجمود على أساليب الماضين.

نشاطه الاجتماعي والسياسي

شارك السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره في الاجتماع التأسيسي الأوّل لحزب الدعوة الإسلاميّة المنعقد بتاريخ ١٧/ ربيع الأوّل/ ١٣٧٧هـ وفي اجتماعه الثاني المنعقد في صيف ١٩٥٨م، وكتب كثيراً من النشرات الأيديولوجيّة الأُولى التي اعتمدها الحزب، كما كتب أُسس الحكم الإسلامي التي راح الحزب يدرّسها، إلّا أنّه قدس سره ترك العمل مع الحزب المذكور لأُمورٍ معروفة.

بعد تشكيل (جماعة العلماء في النجف الأشرف) سنة ١٣٧٨هـ بهدف مقاومة الغزو الثقافي الذي اجتاح العراق وتجذير المفاهيم الإسلاميّة في المجتمع العراقي، كتب السيّد الشهيد الصدر المنشورات الثقافيّة التي كانت الجماعة تنشرها، وتصدّى لتأليف كتاب فلسفتنا بطلب من المرجع السيّد محسن الحكيم قدس سره بعد أن ازداد توغّل الشيوعيّة في العراق، وأتبعه بكتاب اقتصادنا، وهو من محاسن ما صنّفه المسلمون في طول تاريخهم.

شارك في ولادة مجلّة (الأضواء الإسلاميّة) سنة ١٣٧٩هـ، وكان له دورٌ كبيرٌ في إنجاحها والإشراف على ما يُكتب فيها، وكتب فيها مجموعة من الافتتاحيّات الفكريّة بعنوان كلمتنا إلى أن توقّف عن ذلك ابتداءً من عددها

السادس نتيجةً للضغوط التي مورست عليه من قبل بعض العلماء.

لعب السيّد الشهيد الصدرقدس سره دور الجندي المجهول في كثيرٍ من نشاطات مرجعيّة السيّد محسن الحكيمقدس سره التي اتّسعت شعبيّتها في العراق، خاصّة في الفتر التي سبقت استلام البعثيّين للحكم سنة ١٩٦٨م.

كما شارك في نشاطات كليّة أُصول الدين التي أسّسها السيّد مرتضى العسكري(في بغداد، فكتب بعض موادّها الدراسيّة.

أبدى السيّد الشهيد موقفاً متمايزاً عن الموقف السائد في النجف الأشرف تجاه السيّد الخمينيقدس سره بعد نفيه إلى النجف، ووقف بشدّة إلى جانب مرجعيّة السيّد محسن الحكيمقدس سره إبّان محنتها يوم ضيّق عليها البعثيّون الخناق باتّهامهم نجله السيّد مهدي الحكيمقدس سره بمحاولة الانقلاب على النظام، فسافر إلى لبنان وشارك إلى جانب ابن عمّه السيّد موسى الصدرقدس سره بنسج حملة إعلاميّة واسعة ترغم البعثيّين على التراجع، إلى حين عودته من لبنان إثر نشوب أزمة بين الدولة اللبنانيّة والدولة العراقيّة على إثر بعض الحوادث التي وقعت في لبنان على خلفيّة هذه الأزمة.

بعد وفاة السيّد محسن الحكيم بتاريخ ٢/٦/ ١٩٧٠م دعم الشهيد الصدر مرجعيّة أُستاذه السيّد الخوئيقدس سره بشرط إكمال مسيرة السيّد محسن الحكيمقدس سره، وذلك بعد أن رأى أنَّ مرجعيّة السيّد الخمينيقدس سره - الذي كان ضيفاً على النجف- لا يُمكن أن تنهض بأزمة العراق.

وبعد أن لم يؤتِ خيارُه ثماره المرجوّة نتيجة ظروف خارجيّة وداخليّة تصدّى السيّد الشهيدقدس سره بنفسه للمرجعيّة سنة ١٣٩٥هـ على وفق رؤيته لرسالة المرجعيّة في الأمّة التي أودعها في ما يُعرف بأطروحة المرجعيّة

الصالحة التي حرّرها سنة ١٣٩٢هـ وباشر بكتابة رسالة عمليّة وفق منهج جديد ولغة مفهومة صدرت عام ١٣٩٦هـ تحت عنوان **الفتاوى الواضحة** لاقت رواجاً كبيراً في العراق وخارجه، حتّى تحوّل العديد من أهل السنّة إلى تقليده.

مميّزات عطائه الفكري

تميّز القرن العشرون بأنّه القرن الذي دخل فيه الفكر الإسلامي مرحلةً من أخطر مراحله، وهي المرحلة التي أمسى فيها المسلمون في مرمى التحدّي لتقديم البديل النظري في مقابل ما قدّمه الفكر الغربي الوافد.

وعلى الرغم من النتاجات الفكريّة الكثيرة والمتنوّعة التي قدّمها المسلمون على هذا الصعيد، فلن نكون مبالغين إذا سجّلنا تميّز الشهيد الصدر على كلّ أقرانه في ما قدّمه للفكر الإسلامي على الصعيدين الكمّي والكيفي. ولهذا نلاحظ أنّ أكثر الأُطروحات التي قدّمها لا زالت إلى يومنا هذا بكراً على الحالة التي تركها عليه.

فعلى الصعيد المعرفي امتازت نظريّة المنطق الذاتي التي قدّمها الشهيد الصدر الأوّل في كتاب **الأُسس المنطقيّة للاستقراء** عمّا أنتجه العرب في هذا المجال، ممّا لا يعدو كونه ترجمةً أو عرضاً لما عليه الوضع في الغرب، فشكّلت أُطروحة الصدر – كما عبّر باحثٌ مختصّ – قدرة الأنا في مقابل الآخر.

كما أكّد باحثٌ مختصٌّ في الجانب الحقوقي والمصرفي بأنّ أُطروحة الشهيد الصدر في كتاب **البنك اللاربوي في الإسلام** لا زالت أعمق أُطروحة يقدّمها فقيهٌ مسلم في هذا المجال.

وإذا أردنا دراسة هذه الظاهرة فسنجد أنّها ثمرة التقاء خصلتين اثنتين

يندر اجتماعهما معاً:

الأُولى: القدرة العالية على هضم التراث وفهمه فهماً دقيقاً، والسياحة في أنحائه بكلّ سهولةٍ ومرونة. وهذه هي الخصلة التي يفتقدها أكثر المثقّفين الذين يحاولون بإخلاص تقديم المركّبات النظريّة التي يُمكن أن تنافس الفكر الغربي الحاكم.

الثانية: القدرة العالية على التنظير وتقديم الأيديولوجيا ومختلف جوانب الفكر في قالب مركّبات نظريّة ذات مفاصل متجانسة ومتعالية عن المفردات الجزئيّة، وهو ما يُلاحظه متابعو الشهيد الصدر، حتّى جاءت أُطروحاته في مجال العقيدة والتفسير الموضوعي والفقه الاقتصادي – وباعتراف المختصّين في كلّ ساحة من هذه الساحات– متقدّمة على أقرانها بأشواط. وهذه هي الخصلة التي يفتقدها أكثر المتخصّصين في مجال التراث، والذين لا يوفّقون غالباً لتقديم الأُطر النظريّة التي تعكس عظمة الإسلام وقدرته على مواكبة الحياة بل قيادتها.

مرجعيته الرشيدة والصالحة

شغل إصلاح الحوزة العلميّة بال السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدّس سرّه منذ نعومة أظفاره، فكتب في ذلك رسالةً غيّبتها عنّا السنون. ولكنّه ما لبث أن عاد في أوائل السبعينيّات الميلاديّة إلى تدوين طموحاته في صيغة متطوّرة تحت عنوان (أُطروحة المرجعيّة الصالحة)، والتي أودع فيها تصوّراته في مجال التغلّب على مشاكل الحوزة، وذلك مقدّمةً إلى إصلاح الأُمّة.

وقد دعا السيّد الشهيد في هذه الأُطروحة إلى وصول المرجعيّة إلى مقامين فكّك بينهما، وإن حسبهما الكثيرون مقاماً واحداً:

المقام الأوّل: مقام المرجعيّة الصالحة والرشيدة، وقد قصد من الصلاح هنا الصلاح الوظيفي لا الذاتي. وقد عنى من مقام الصلاح والرشد أن تعيش المرجعيّة مشاكل الإنسان المسلم الفكريّة والمعيشيّة وتتدخّل في حياته من خلال خطوات وقائيّة وعلاجيّة.

المقام الثاني: مقام المرجعيّة الموضوعيّة، وهو المقام الذي تمارس من خلاله المرجعيّة مهامّها من خلال العمل المؤسّساتي الذي يقيها سلبيّات العمل الفردي.

وعندما أضحت الظروف ملائمة في أواسط السبعينيّات، بدأ السيّد الشهيد بتحقيق آماله من خلال تصدّيه بنفسه للمرجعيّة. وإذا كانت المدّة الزمنيّة الوجيزة التي سنحت له لم تُتِح له الوصول إلى مرحلة (الموضوعيّة)، فإنّ المرجعيّة قد بلغت على يديه مرحلة (الصلاح) و(الرشد). وقد كان الإقبال على مرجعيّته شديداً وخارجاً عن المألوف، حتّى بدأ بتقليده العديد من أهل السنّة والمثقّفين في بعض الدول العربيّة. وليس ذلك إلّا بسبب ما لمسوه في مرجعيّته من تحقيقٍ لآمال الإسلام الذي بدأ - بحسب تعبير الشهيد الصدر- «يخرج من القمقم». إلّا أنّ قصر عمره الشريف والتحاقه المبكّر بربّه قد حالا دون تحقيق هذه الآمال في تلك المرحلة، فلا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

تركته العلمية

خلّف الشهيد الصدرقدس سره وراءه تركة علميّة في غاية الثراء، على الرغم من أنّه لم يعمّر سوى ٤٥ سنة (١٩٣٥-١٩٨٠م).

وسنشير في ما يلي إلى استيعاب آثار السيّد الشهيد الصدر الأوّلقدس سره مع الإشارة إلى مكان نشر كلّ أثرٍ منشورٍ منها في الطبعة المحقّقة الصادرة عن

(مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر الأوّل) تحت عنوان (تراث الشهيد الصدر)، والتي سنرمز إليها بـ(الموسوعة).

١. كتب مستقلّة

١. غاية الفكر في علم الأُصول (١٣٧٤هـ) = (الموسوعة/ ٨).

٢. فدك في التاريخ (١٣٧٤ هـ) = (الموسوعة/ ١٨).

٣. فلسفتنا (جمادى الثانية/ ١٣٧٩ هـ) = (الموسوعة/ ١).

٤. اقتصادنا (محرّم/ ١٣٨١ هـ) = (الموسوعة/ ٣).

٥. المدرسة الإسلامية (١٣٨٢ هـ): الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعيّة؛ ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟ = (الموسوعة/ ٥).

٦. المعالم الجديدة للأُصول (١٣٨٥ هـ) = (الموسوعة/ ٨).

٧. البنك اللاربوي في الإسلام (١٣٨٩ هـ) = (الموسوعة/ ٤).

٨. بحث حول الولاية (١٣٩٠، ١٣٩٧ هـ) = (الموسوعة/ ١٨).

٩. الأُسس المنطقية للاستقراء (١٣٩١ هـ) = (الموسوعة/ ٢).

١٠. بحوث في شرح العروة الوثقى (ج١-٤) (شعبان/ ١٣٩١- ١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/ ٩، ١٠، ١١، ١٢).

١١. موجز أحكام الحج (شوّال - ذي القعدة/ ١٣٩٥ هـ) = (الموسوعة/ ١٥).

١٢. تعليقة على منهاج الصالحين (١٣٩٥ هـ) = (الموسوعة/ ١٥).

١٣. الفتاوى الواضحة (رمضان/ ١٣٩٦ هـ) = (الموسوعة/ ١٦).

١٤. موجز في أُصول الدّين/ المرسل، الرسول، الرسالة (١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/ ١٦).

١٥ نظرة عامّة في العبادات (١٣٩٧هـ) = (الموسوعة/ ١٦).

١٦. بحث حول المهدي عليه السلام (١٣٩٧ هـ) = (الموسوعة/ ١٨).

١٧. دروس في علم الأُصول (١٣٩٧ هـ) = (الموسوعة/ ٦، ٧).

١٨. الإسلام يقود الحياة (١٣٩٩ هـ): لمحة فقهيّة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، خطوط تفصيليّة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة، الأُسس العامّة للبنك في المجتمع الإسلامي = (الموسوعة/ ٥).

٢. مقالات منشورة

١٩. رسالتنا: لم تحمل عنواناً خاصّاً ولكنّها تناولت (الشرط الأساسي لنهضة الأُمّة): مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد الأوّل، الخميس ١٥/ذي الحجّة/ ١٣٧٩هـ = ٩/ ٦/ ١٩٦٠م = (الموسوعة/ ٥).

٢٠. رسالتنا والدعاة: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد الثاني، الأحد ١/ محرّم الحرام/ ١٣٨٠[ورد ١٣٧٩] = ٢٦/ ٦/ ١٩٦٠م = (الموسوعة/ ٥).

٢١. رسالتنا ومعالمها الرئيسيّة: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد الثالث، الأحد ١٥/ محرّم الحرام/ ١٣٨٠هـ = ١٠/ ٧/ ١٩٦٠م = (الموسوعة/ ٥).

٢٢. رسالتنا يجب أن تكون قاعدة: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد الرابع، الثلاثاء ١/ صفر/ ١٣٨٠هـ = ٢٦/ ٧/ ١٩٦٠م = (الموسوعة/ ٥).

٢٣. رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للعاطفة: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد الخامس، الثلاثاء ١٥/ صفر/ ١٣٨٠هـ = ٩/ ٨/ ١٩٦٠م = (الموسوعة/ ٥).

٢٤. الماديّة التاريخيّة: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد (١١-١٢) بتاريخ ١/ جمادى الثانية/ ١٣٨٠هـ (٢١/ ١١/ ١٩٦٠م). وقد جاء في الهامش: «فصلٌ من كتاب في الاقتصاد سيطبع قريباً إن شاء الله تعالى». = (الموسوعة/ ٣: ٥١-٥٥).

٢٥. نظام الإنتاج: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد (١٣-١٤) بتاريخ ١/ رجب/ ١٣٨٠هـ. وقد جاء في الهامش: «فصلٌ آخر من كتاب اقتصادنا الماثل للطبع». ولكنّها غير موجودة بهذه الصورة في (اقتصادنا)، وجاء في آخرها أنَّ البحث لم يكتمل، فلعلّ السيّد الصدر الأوّل (كان قد كتبها للكتاب، ثمَّ عدل عن ذلك فيما بعد = (الموسوعة/ ١٧).

٢٦. قوانين المجتمع الرأسمالي: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد (١٥-١٦) بتاريخ ١/ شعبان/ ١٣٨٠ هـ. وقد جاء في الهامش: «جزء من بحث مع الماركسيّة من كتاب اقتصادنا الماثل للطبع». تجدها في: = (الموسوعة / ٣: ٢٠٣-٢٠٧).

٢٧. الطبقيّة والماركسيّة: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد (١٧-١٨) بتاريخ ١/ رمضان المبارك/ ١٣٨٠ هـ. تجدها في: = (الموسوعة/ ٣: ١٥٦-١٦٢).

٢٨. الماديّة التاريخيّة في تفاصيلها: مجلّة الأضواء، السنة الأُولى، العدد (١٩) بتاريخ ١/ شوّال/ ١٣٨٠هـ. وقد جاء في الهامش: «فصلٌ من كتاب اقتصادنا الذي بوشر بطبعه». تجدها في: = (الموسوعة/ ٣: ١٧١-١٧٦).

٢٩. مفهوم تاريخي للإنسانيّة: مجلّة الأضواء، نشر في العدد (٢٠-٢١) من السنة الأُولى، موقّعٌ باسم (باحث) = (الموسوعة/ ١٧).

٣٠. الحريّة في القرآن: مجلّة الأضواء، السنة الثانية، العدد الأوّل، بتاريخ ١٥/ ربيع الأوّل/ ١٣٨١هـ نشر في (اخترنا لك) ثمَّ ضمن: = (الموسوعة/ ١٩).

٣١. العمل الصالح في القرآن: مجلّة الأضواء، السنة الثانية، العدد السابع، رمضان ١٣٨١هـ. نشر في (اخترنا لك) ثمَّ ضمن: = (الموسوعة/ ١٩).

٣٢. دروس من القرآن الكريم: مجلّة الأضواء، السنة الثالثة، العدد (٧– ٨)، بتاريخ رمضان – شوال/ ١٣٨٢ هـ وقد جاء فيها: (يتبع) ولم يتبع. نشر في (اخترنا لك) ثمَّ ضمن: = (الموسوعة/ ١٩).

٣٣. عمر الأضواء: مجلّة الأضواء، السنة الرابعة، العدد (١–٢)، ربيع الأوّل – الثاني/ ١٣٨٣هـ = (الموسوعة/ ١٧).

٣٤. ملكيّة النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام: مجلّة الأضواء، السنة الرابعة، العدد (١٠)، بتاريخ تموز/ ١٩٦٤م = (الموسوعة/ ١٧).

٣٥. الجعالة في كتاب اقتصادنا: مجلّة الأضواء، السنة الخامسة، العدد الأوّل، بتاريخ ربيع الأوّل/ ١٣٨٤هـ. نشرت مؤخّراً ضمن ملحقات (الموسوعة/ ٣).

٣٦. الرسالة الفكريّة والقيادة: مجلّة الأضواء، السنة الخامسة، العدد (٦ –٧)، بتاريخ رمضان – شوال/ ١٣٨٤هـ = شباط ١٩٦٥م = (الموسوعة/ ١٧).

٣٧. الفقه والأُصول: نشر في مجلّة (الأضواء)، السنة السادسة، العدد الأوّل، رجب/ ١٣٨٥هـ، وهو مثبتٌ في كتاب (المعالم الجديدة للأُصول، ط١: ٥–٨، تحت عنوان: تعريف علم الأُصول/ تمهيد)، نشر في (اخترنا لك).

وهناك مقالات قرآنيّة نشرت في مجلّة (رسالة الإسلام)، ثمَّ أُعيد نشرها

ضمن (المدرسة القرآنيّة) من طبعة المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدرقدس سره.

٣٨. تمهيد حول القرآن وأسمائه وحول علوم القرآن وتأريخها والحثّ على التدبّر في القرآن = (الموسوعة/ ١٩).

٣٩. نزول القرآن الكريم = (الموسوعة/ ١٩).

٤٠. أسباب النزول = (الموسوعة/ ١٩).

٤١. القرآن الكريم يحقّق الهدف من نزوله = (الموسوعة/ ١٩).

٤٢. المكّي والمدني = (الموسوعة/ ١٩).

٤٣. إعجاز القرآن = (الموسوعة/ ١٩).

٤٤. التفسير والتأويل = (الموسوعة/ ١٩).

٤٥. المفسّر = (الموسوعة/ ١٩).

٤٦. التفسير في عصر الرسول = (الموسوعة/ ١٩).

٤٧. اليقين الرياضي والمنطق الوضعي: نشر في مجلّة (الإيمان)، السنة الثانية، العدد (١-٢)، ١٩٦٥م، موقّعاً باسم محمّد باقر الصدر. وتجده في كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء، ط دار الفكر: ٤٨٠-٤٩٠، مع بعض التغيير) = (الموسوعة/ ١٧).

٤٨. الفهم الاجتماعي للنصّ في (فقه الإمام الصادقعليه السلام): نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الأُولى [١٩٦٧م]، العدد ٣، باسم السيّد محمّد باقر الصدر = (الموسوعة/ ١٧).

٤٩. النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي: نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٣-٤، باسم (كاتب إسلامي كبير). وهذا البحث في روحه موجود في (فلسفتنا/ تمهيد) = (الموسوعة/ ١٧).

٥. خصائص النظام الإسلامي، باسم (كاتب كبير)، نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٥-٦، لم تدرج ضمن (اخترنا لك)، وهي للسيّد الصدر(، وذلك لقرائن في المتن وفي السياق = (الموسوعة/ ١٧).

٥١. النظريّة الإسلاميّة لتوزيع المصادر الطبيعيّة: نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٧-٨، باسم (كاتب كبير). وهذا البحث مأخوذٌ من (اقتصادنا) مع الاختصار والتغيير والتقديم والتأخير. أُنظر: اقتصادنا/ نظريّة توزيع ما قبل الإنتاج، النظريّة = (الموسوعة/ ١٧).

٥٢. دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي: نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثانية [١٩٦٨م]، العدد ٩-١٠، باسم (كاتب إسلامي كبير). وهذا البحث مأخوذٌ من (اقتصادنا) مع الاختصار والتغيير والتقديم والتأخير. أُنظر: اقتصادنا/ مسؤوليّة الدولة في الاقتصاد الإسلامي: مبدأ تدخّل الدولة، الضمان الاجتماعي، التوازن الاجتماعي = (الموسوعة/ ١٧).

٥٣. الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي: نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الرابعة [١٩٧٠م]، العدد ١-٢، باسم (كاتب إسلامي كبير). وهذا البحث مأخوذٌ من (اقتصادنا) مع الاختصار والتغيير والتقديم والتأخير. أُنظر: اقتصادنا/ الهيكل العامّ للاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي جزءٌ من كلّ = (الموسوعة/ ١٧).

٥٤. البنك اللاربوي في الإسلام: نشر في مجلّة (رسالة الإسلام)، السنة الثالثة، العدد ٩-١٠؛ السنة الرابعة [١٩٧٠م]، العدد ١-٢، باسم السيّد محمّد باقر الصدر. وهو مستلٌّ من كتاب (البنك اللاربوي في الإسلام، ط١: ١٥-٣٠).

٥٥. سيبقى هذا الصوت خالداً: مجلّة النشاط الثقافي - النجف، ١٩٥٨/٨/٧م، لواء الصدر، ع٨٤١، ٤/ذي الحجّة/١٤١٨هـ، مجلّة طريق الحقّ، س٢، ع٨: ١٥ = (الموسوعة/ ٢٠).

٥٦. صورة الجهاد الإسلامي بين مكّة والمدينة: نشر في رسالة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، رمضان - شوّال/ ١٣٨٨هـ = (الموسوعة/ ١٧).

٥٧. ماذا جاء حول فلسفتنا: مجلّة (الثقافة)، العدد الثالث، السنة الثالثة (١٩٧٣) = (الموسوعة/ ١٧).

٣ . كتابات متفرّقة

الأُسس الإسلاميّة: وهي عبارة عن ٣٣ أساساً حرّرها الشهيد الصدر لدى تأسيس حزب الدعوة الإسلاميّة، حفظ منها ١٣ = (الموسوعة/ ١٧).

٥٨. الأساس رقم (١): الإسلام.

٥٩. الأساس رقم (٢): المسلم.

٦٠. الأساس رقم (٣): الوطن الإسلامي.

٦١. الأساس رقم (٤): الدولة الإسلاميّة.

٦٢. الأساس رقم (٥): الدولة الإسلاميّة دولة فكريّة.

٦٣. الأساس رقم (٦): شكل الحكم في الإسلام.

٦٤. الأساس رقم (٧): تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف الأُمّة الحاضرة.

٦٥. الأساس رقم (٨): الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم.

٦٦. الأساس رقم (٩): مهمّة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهامّ الحكم.

٦٧. الأساس رقم (١٠): المقياس في السياسة الخارجيّة للدولة.

٦٨. الأساس رقم (١١): موقف الدعوة والدولة من النفوذ الكافر.

٦٩. الأساس رقم (١٢): دعوتنا إلى الإسلام دعوة تغييريّة.

٧٠. الأساس رقم (١٣): من أين يبدأ التيّار التغييري في الأُمّة؟

٧١. حول الاسم والشكل التنظيمي لحزب الدعوة الإسلاميّة: صحيفة (الجهاد)، العدد (١١٦): ١١ = محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، أحمد أبو زيد العاملي.

٧٢. دعوتنا إلى الإسلام يجب أن تكون انقلابيّة (شارك في كتابته، صدر ١٣٨٠هـ): ثقافة الدعوة الإسلاميّة، ط٢، ١٤٠١هـ؛ صحيفة الجهاد، السنة الرابعة، العدد (١١٦): ١١ = محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، أحمد أبو زيد العاملي.

٧٣. ما نرتضيه من الدعوة الإصلاحيّة وما نرفضه منها (شارك في كتابته، صدر ١٣٨٠هـ): ثقافة الدعوة الإسلاميّة، ط٢، ١٤٠١هـ = محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، أحمد أبو زيد العاملي.

٧٤. منشورات جماعة العلماء (صدرت ١٣٧٩هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

٧٥. أُطروحة المرجعيّة الموضوعيّة: نشرت في (مباحث الأُصول) = (الموسوعة/ ١٧).

٧٦. نبذة عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام: نشرت في (مقدّمة الصحيفة السجاديّة) = (الموسوعة/ ١٧، ٢٠).

٧٧. إرشادات في مجال استمداد الدستور من مبادئ الإسلام = (الموسوعة/ ١٧).

٤. كلماته الملقاة

٧٨. كلمة السيّد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ في المهرجان العالمي بمولد أمير المؤمنين عليه السلام في كربلاء ١٣٧٩هـ = ١٩٦٠م = (الموسوعة/ ١٧، ٢١).

٧٩. الاتّجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد: محاضرة ألقاها باسمه الشيخ علي كوراني سنة ١٩٦٦ في الرابطة الأدبيّة في النجف الأشرف، نشرت أوّلاً في (الموسم الثقافي الثاني لجمعيّة الرابطة الأدبيّة - النجف الأشرف)، نشرة دوريّة مؤقّتة تلخّص ما يلقى في الموسم الثقافي الثاني، تصدّرها جمعيّة الرابطة الأدبيّة في النجف الأشرف، ٣٠/ ٦/ ١٣٨٧هـ، ٥/ ١٠/ ١٩٦٧م: ٢؛ ثانياً: مجلّة (الإيمان)، السنة الثالثة، العدد (٧ - ١٠)، ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م. ثمّ نشرت في مجلّة الهادي س٢، ع٣، ١٣٩٣هـ: ١٧ = (الموسوعة/ ١٧).

٨٠. ليلة القدر: كلمة بعث بها السيّد الشهيد الصدر الأوّل (إلى الاحتفال الذي أُقيم في كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة بغداد في ليلة القدر على أثر الكتاب الذي أرسله إليه الدكتور محمّد عزيز عميد الكليّة، نشرت في مجلّة رسالة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، العددين ٣ و٤، ١٣٨٨هـ = (الموسوعة/ ١٧).

٥. محاضراته

أ) حول التفسير الموضوعي: = (الموسوعة/ ١٩).

٨١. الاتّجاه التجزيئي والاتّجاه الموضوعي في التفسير (١٧، ١٨/ ٤/ ١٩٧٩م) = (الموسوعة/ ١٩).

٨٢. السنن التاريخيّة في القرآن الكريم (٢٤،٢٥/ ٤؛ ١،٢، ٨/ ٥/ ١٩٧٩م) = (الموسوعة/ ١٩).

٨٣. عناصر المجتمع وعلاقاته على ضوء القرآن الكريم (٩، ١٥، ١٦،

٢٢، ٢٣، ٢٩، ٣٠/ ٥/ ١٩٧٩م) = (الموسوعة/ ١٩).

٨٤. حبّ الله وحبّ الدنيا (٣٠/ ٥/ ١٩٧٩م): جزء من المحاضرة الأخيرة من عناصر المجتمع = (الموسوعة/ ١٩).

ب) حول أهل البيتعليهم السلام**: = (الموسوعة/ ٢٠).**

٨٥. فكرة موجزة عن الوحي: أُلقيت - بحسب ما جاء في دفاتر السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره - عصر ٢٨ صفر ١٣٨٥هـ، وذلك في مقبرة آل ياسين.

٨٦. التجديد والتغيير في النبوّة: أُلقيت بمناسبة البعثة النبويّة الشريفة في ٢٧ رجب، وذلك سنة ١٣٨٧هـ أو سنة ١٣٨٨هـ.

٨٧. الاتجاه الشمولي في دراسة حياة أئمّة أهل البيت عليهم السلام: أُلقيت هذه المحاضرة في الجلسة الخامسة للموسم الثقافي الأوّل لجمعيّة الرابطة الأدبيّة في النجف الأشرف سنة ١٣٨٦هـ (١٩٦٦م)، وذلك - كما يُفهم منها - بمناسبة مولد أمير المؤمنين عليه السلام، أي: في رحاب ١٣/ رجب/ ١٣٨٦هـ.

٨٨. التقسيم المرحلي الثلاثي لحياة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، مع مقدّمة حول عناصر التجربة الإسلاميّة وعوامل انحرافها: لم تحمل تاريخاً محدّداً، ولكنّها أُلقيت بعد محاضرة الإمام الجواد عليه السلام في ٢٩ / ذي القعدة / ١٣٨٨هـ وقبل محاضرة الإمام الرضا عليه السلام.

٨٩. مضاعفات وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله (١).. الأُمّة الإسلاميّة .. طاقة حراريّة أم وعي مستنير؟! بدون تاريخ.

٩٠. مضاعفات وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله (٢).. عوامل انحراف التجربة الإسلاميّة ودور الأئمّة عليهم السلام في مواجهته: بدون تاريخ).

٩١. مضاعفات وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله (٣).. وضع الأمّة الإسلاميّة وموانع تزعّم الإمام علي عليه السلام: بدون تاريخ.

٩٢. مضاعفات وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله (٤).. الإمام علي عليه السلام بين تصحيح الانحراف وتحصين الأُمّة: بدون تاريخ.

٩٣. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (١).. مبرّرات رفض المساومات وأنصاف الحلول (١): أُلقيت بتاريخ ١٨/ شهر رمضان/ ١٣٨٨هـ أو ١٩ منه.

٩٤. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (٢).. مبرّرات رفض المساومات وأنصاف الحلول (٢): أُلقيت في ١٩/ رمضان/ ١٣٨٨هـ أو ٢٠ منه.

٩٥. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (٣).. لماذا كان معاوية أقدر على الاستمرار بخطّه (١)؟! أُلقيت في آخر محرّم/ ١٣٨٨ هـ على الأرجح.

٩٦. الإمام علي عليه السلام بعد استلام الحكم (٤).. لماذا كان معاوية أقدر على الاستمرار بخطّه (٢)؟! مع إطلالة على مرحلة الإمام الحسن عليه السلام ومرحلة الإمام الحسين عليه السلام: ألقيت في آخر محرّم/ ١٣٨٨ هـ.

٩٧. خلافة الإمام الحسن عليه السلام وظروفها: أُلقيت بتاريخ السبت ١٢/ رجب/ ١٣٨٨هـ على الأرجح.

٩٨. خلافة الإمام الحسن عليه السلام وظروفها (٢): أُلقيت يوم الأحد ١٣/ رجب/ ١٣٨٨هـ

٩٩. موقف الإمام الحسين عليه السلام من طمس معالم النظريّة الإسلاميّة: أُلقيت بتاريخ ٢٥/ شوّال/ ١٣٨٨هـ.

١٠٠. الإمام الحسين عليه السلام ومبرّرات رفض البيعة: وردت هذه المحاضرة في ذيل محاضرة الشهيد الصدر حول الإمام الجواد عليه السلام والإمامة

المبْكرة، وقد أُلقيت بتاريخ ٢٩/ ذي القعدة/ ١٣٨٨ هـ .

١٠١. مقوّمات ثورة الإمام الحسينعليه السلام : لم يتعيّن تاريخ نشرها.

١٠٢. التخطيط الحسيني لتغيير أخلاقيّة الهزيمة: أُلقيت بتاريخ ١٦/ صفر/ ١٣٨٩هـ .

١٠٣. التحوّل من أخلاقيّة الهزيمة إلى أخلاقيّة الإرادة: أُلقيت بتاريخ ١٧/ صفر/ ١٣٨٩هـ.

١٠٤. الإمام الباقرعليه السلام ودوره في تحديد ملامح التشيّع: الأرجح أن تكون قد أُلقيت بمناسبة شهادة الإمام الباقرعليه السلام في ٧/ ذي الحجّة/ ١٣٨٨هـ.

١٠٥. الإمام الرضاعليه السلام.. المنعطف التاريخي في حياة الأئمّةعليهم السلام : أُلقيت على الأرجح بتاريخ ١٨/ صفر/ ١٣٨٩هـ.

١٠٦. الإمام الجوادعليه السلام والإمامة المبْكّرة: أُلقيت بتاريخ ٢٩/ ذي القعدة/ ١٣٨٨ هـ.

ج) حول أوضاع الحوزة والوضع العامّ:

١٠٧. جلسات ليالي الخميس: (١٣٧٨-١٣٨٩) (كثيرٌ منها مفقود).

١٠٨. الوضع المعاش في الحوزة (١) (١٣٨٥هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١٠٩. الوضع المعاش في الحوزة (٢) (١٣٨٥هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١١٠. الفرق بين الإسلام والاستعمار في فتحهما البلدان، كلمة ارتجاليّة ألقاها ليلة الخميس ١٦/ رجب/ ١٣٨٨هـ في منزل سماحة السيّد الأشكوري جواباً عن سؤال الشيخ محمّد يعقوب = (الموسوعة/ ١٧).

١١١. كلمة بعد البحث حول أنَّ التعمّق في العلوم يجب أن يكون على نحو المعنى الحرفي وأنّه بحدّ ذاته لا يفيد = (الموسوعة/ ١٧).

١١٢. كلمة بعد البحث بمناسبة سفره إلى حجّ بيت الله الحرام (١٣٨٧هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١١٣. محاضرة (١) حول المحنة (٢٢/ صفر/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١١٤. محاضرة (٢) حول المحنة (٢٦/ صفر/ ١٣٨٩هـ): منشورة في كرّاس = (الموسوعة/ ١٧).

١١٥. محاضرة (٣) حول المحنة (٢٧/ صفر/ ١٣٨٩هـ): منشورة في كرّاس = (الموسوعة/ ١٧).

١١٦. حول وظيفة الحوزة (١) (٣٠/ شوّال/ ١٣٨٩هـ): مفقودة.

١١٧. حول وظيفة الحوزة (٢) (٧/ ذي القعدة/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١١٨. حول وظيفة الحوزة (٣) (١٤/ ذي القعدة/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١١٩. حول وظيفة الحوزة (٤) (٢١/ ذي القعدة/ ١٣٨٩هـ) = (الموسوعة/ ١٧).

١٢٠. محاضرة حول الأنبياء (محفوظة، كثيرة السقط).

١٢١. محاضرة حول عالم الآخرة (محفوظة، كثيرة السقط).

١٢٢. كلمة مهرجان صفر/ ١٣٨٩هـ: حرّرها السيّد الصدر وألقاها السيّد مهدي الحكيم = (الموسوعة/ ١٧).

١٢٣. كلمة حول الإمام الحسين عليه السلام: ألقاها نيابةً عنه السيّد محمود الهاشمي في ٢/ ٧/ ١٩٧٥م في الموسم الثقافي الذي أُقيم في مكتبة الإمام الحكيم العامّة في محافظة الديوانيّة = (الموسوعة/ ٢٠).

٦. من أبحاثه الأُصوليّة المطبوعة

١٢٤. محاضرات في علم أُصول الفقه: تقرير السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره.

١٢٥. مباحث الأُصول: تقرير سماحة السيّد كاظم الحائري: صدر منه إلى اليوم ٨ أجزاء: ٣ في مباحث الألفاظ و٥ في مباحث الدليل العقلي والأُصول العمليّة.

١٢٦. جواهر الأُصول: تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري قدس سره، مجلّد واحد.

١٢٧. بحوث في علم الأُصول: تقرير سماحة السيّد محمود الهاشمي: دورة أُصوليّة كاملة مكوّنة من سبعة أجزاء.

١٢٨. بحوث في علم الأُصول: سماحة الشيخ حسن عبد الساتر: تلفيقٌ بين الدورتين، صدر منه ١٣ مجلّداً: ١١ تقريراً لأبحاث الشهيد الصدر و٢ من تصنيف المقرّر.

٧. أبحاثه الأُصوليّة والفقهيّة الأُخرى

١٢٩. كتاب الطهارة، على متن (العروة الوثقى) بقلم السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره.

١٣٠. تقريرات أُصوليّة بقلم السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره (حوالي ٧٠٠٠ صفحة) مخطوط.

١٣١. دروس في شرح كفاية الأُصول، بقلم السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره. (درس خاصّ) مخطوط.

١٣٢. تقريرات أُصوليّة بقلم الشيخ محمّد هاشم الصالحي الأفغاني، ثلاثة دفاتر. مخطوط.

١٣٣. تقريرات أُصوليّة بقلم الشيخ علي أصغر المسلمي، وهي تستوعب سبع سنوات دراسيّة. مخطوط.

١٣٤. بحث الخمس: وهو بتقرير كلّ من: السيّد عبد الغني الأردبيلي (كامل في حوالي ٨٠٠١ صفحة)، الشيخ عبّاس الأخلاقي (القسم الثاني منه) والسيّد نور الدين الإشكوري (ناقص) مخطوط.

١٣٥. بحوث في شرح العروة الوثقى (ج٦): مسودّته محفوظة عند السيّد محمود الهاشمي. مخطوط.

٨. أبحاثه الرمضانيّة المطبوعة

١٣٦. ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها: (رمضان/ ١٣٨١هـ): بتقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري قدس سره والسيّد كاظم الحائري = (الموسوعة/ ٢١).

١٣٧. التأسيس للمنطق الذاتي (رمضان/ ١٣٨٤هـ): بتقرير السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره = (الموسوعة/ ٢١).

١٣٨. شبكة الملكيّات في الفقه الإسلامي (رمضان/ ١٣٨٧هـ): بتقرير السيّد عبد الغني الأردبيلي والسيّد كاظم الحائري = (الموسوعة/ ٢١).

١٣٩. التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة (رمضان/ ١٣٨٩هـ): بتقرير السيّد عبد الغني الأردبيلي والسيّد كاظم الحائري والسيّد عبد الهادي الشاهرودي = (الموسوعة/ ٢١).

١٤٠. الحوالة (رمضان/ ١٣٩٠هـ): بتقرير السيّد علي رضا الحائري والسيّد عبد الهادي الشاهرودي = (الموسوعة/ ٢١).

١٤١. إحياء الأراضي الموات (رمضان/ ١٣٩١هـ): بتقرير السيّد علي رضا الحائري والسيّد عبد الغني الأردبيلي والسيّد كاظم الحائري = (الموسوعة/ ٢١).

٩. تعليقات فقهيّة متفرّقة

١٤٢. تعليقة على (مختصر منهاج الصالحين) للسيّد محسن الحكيم = (الموسوعة/ ١٥).

١٤٣. تعليقة على (مناسك الحج) للسيّد الخوئي = (الموسوعة/ ١٥).

١٤٤. تعليقة على (صلاة الجمعة) من كتاب (شرائع الإسلام) = (الموسوعة/ ١٥).

١٠. آثاره المفقودة

١٤٥. كتاب حول أهل البيت (١٣٦١هـ).

١٤٦. رسالة في المنطق (١٣٦٤هـ).

١٤٧. العقيدة الإلهيّة في الإسلام (١٣٦٥هـ).

١٤٨. الأجزاء ١-٤ و٦-١٠ من (غاية الفكر).

١٤٩. تعليقة على بلغة الراغبين.

١٥٠. مجتمعنا.

١٥١. تعليقة على أسفار الملاّ صدرا.

١٥٢. تعليقة على العروة الوثقى.

١٥٣. رسالة حول المرجعيّة.

١٥٤. رسالة إلى مؤسّسة (في طريق الحق) حول المنهج والمتون الدراسيّة.

١٥٥. رسالة حول موقف الإسلام من الوالديّة وتحديد النسل.

١٥٦. دروس في الفقه المقارن.

١٥٧. جواب على رسالة الدكتور شريعتي تعليقاً حول (بحث حول الولاية).

١٥٨. كتاب في أُصول الدين (١٣٩٧-١٤٠٠).

١٥٩. كرّاسات تتعلّق بالجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

١٦٠. تحليل الذهن البشري (١٣٩٧-١٤٠٠).

١٦١. الموسوعة الفلسفيّة المقارنة (١٣٩٧-١٤٠٠).

١٦٢. جوهر القيمة الماليّة في الاقتصاد الإسلامي والرأسمالي.

١٦٣. حاشية على كتاب الزكاة من العروة الوثقى.

١٦٤. تشريع الخمس في زمن الرسول: (تعليقة على مقدّمة مرآة العقول).

١٦٥. درس رمضاني حول التخصّص في الاجتهاد.

١١. مشاريع تحت إشرافه

تفسير القرآن الكريم: قام به الشيخ محمّد علي التسخيري والشيخ محمّد سعيد النعماني.

الشهادة

اعتقلته السطات العراقيّة بعد أن دخل إلى المستشفى بتاريخ ٦/ رجب ١٣٩٢هـ ثمَّ بتاريخ ١٨/ صفر/ ١٣٩٧هـ على إثر انتفاضة صفر المعروفة.

بعد خروج السيّد الخميني قدس سره من العراق إلى باريس سنة ١٩٧٨م استعر الموقف التأييدي الذي أبداه الشهيد الصدر قدس سره تجاه الثورة الإسلاميّة الفتيّة، فكتب رسالةً مفتوحةً إلى الشعب الإيراني يدعوه فيها إلى الالتفاف حول الثورة الفتيّة.

وبعد عودة السيّد الخميني قدس سره إلى إيران بتاريخ ١/ ٢/ ١٩٧٩م سارع الشهيد الصدر قدس سره إلى كتابة حلقات **الإسلام يقود الحياة** لسدّ الحاجات

الفكريّة والدستوريّة التي تعيشها الثورة المنشغلة بإحلال الأمن، وفرغ من الحلقة الأُولى من هذه السلسلة بتاريخ ٣/ ٢/ ١٩٧٩م، أي قبل انتصار الثورة الإسلاميّة بثمانية أيّام.

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة بتاريخ ١١/ ٢/ ١٩٧٩م أعلن الشهيد الصدرقدس سره عن تعطيل دروسه لثلاثة أيّام ابتهاجاً بهذا النصر وفرحاً به، وأوفد عدّة وفود لتهنئة السيّد الخمينيقدس سره بالنصر المؤزّر.

في ٢٧/ ٥/ ١٩٧٩م (٣٠/ جمادى الثانية/ ١٣٩٩هـ) أذاعت وكالة الأنباء الإيرانيّة (پارس) خبراً مفاده أنَّ الشهيد الصدرقدس سره عازمٌ على مغادرة العراق نتيجة الضغوطات التي يتعرّض لها من قبل النظام العراقي، فأبرق السيّد الخمينيقدس سره إليه طالباً منه البقاء في النجف، فتحرّكت الوفود من مختلف محافظات العراق إلى بيت السيّد الشهيد الصدر الأوّل طالبةً منه البقاء في العراق ومبايعةً إيّاه على السير قدماً في سبيل تغيير النظام.

كان الشهيد الصدر الأوّلقدس سره معارضاً لتحرّك وفود البيعة؛ لأنّه كان يرى أنَّ القواعد الشعبيّة والجماهيريّة في العراق لا زالت تحتاج إلى وقتٍ طويلٍ من أجل الوصول إلى ما وصلت إليه الجماهير في إيران، ولكنّه رأى أنَّ الموقف الرسالي يستدعي منه عدم شجب هذه التحرّكات في ظلّ سحب النظام البعثي للشباب وزجّهم في السجون والتنكيل بهم وبأسرهم.

بتاريخ ١٧/ رجب/ ١٣٩٩هـ قامت السلطة العراقيّة باعتقال الشهيد الصدر الأوّلقدس سره من أجل القضاء على حركة الجماهير التي تطالب بتغيير نظامها القمعي، ثمّ ما لبث أن أطلقت سراحه نتيجة الانتفاضة الجماهيريّة التي حدثت إثر الاعتقال، فوجّه إليه الإمام الخمينيقدس سره برقيّة أُخرى يظهر

منها أنّه لم يكن يتوقّع أن تتعامل معه السلطة البعثيّة بتلك القسوة، فأصدر أوامره بمحاولة إخراج الشهيد الصدرقدس سره من العراق حفظاً لسلامته، ولكنّ المهمّة لم تنجح، فضلاً عن رفض الشهيد الصدر ترك الجماهير لوحدها.

أعلنت السلطة عن احتجاز الشهيد الصدرقدس سره في داره ابتداءً من ١٨/ رجب/ ١٣٩٩هـ واستمرّ هذا الحجز لمدّة عشرة أشهر عجاف عانى فيها الشهيد الصدر الكثير، وحاولت السلطة فيها جاهدةً إلى سحب كلمة تنديد واحدة تجاه الثورة الإسلاميّة في إيران، أو حتّى موقف تأييد واحد للنظام العراقي، ولكن أنّى لقمّة الجبال أن تنحدر إلى الوادي!

وبعد أن لاحظت السلطة خلال هذه الأشهر أنّها لم تواجَه بحركة اعتراضيّة على هذا الإجراء، اتّخذت قرارها المشؤوم بتصفية الشهيد الصدر الأوّل، فاقتادته مع أخته العلويّة الشهيدة بنت الهدى إلى بغداد؛ حيث واجها جلّادهما بمواقف بطوليّة عزّ مثيلها، إلى أن تمّت تصفيتهما بتاريخ ٩/ ٤/ ١٩٨٠م.

وبهذه الشهادة المفجعة خسر العالم الإسلامي شخصيّة من أعظم شخصيّات الأُمّة الإسلاميّة، فلا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

موجز عن حياة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمّد الصدر قدس سره

نسبه الشريف

يرجع نسب السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في سلسلةٍ نسبيّةٍ قليلة النظير في صحّتها ووضوحها وتواترها، حتّى وصفت بـ(السلسلة الذهبيّة) لما فيها من رجالاتٍ عرفوا بالزعامة والسيادة، ولعلّ هذه المزيّة قد انفردت بها هذه العائلة الكريمة؛ حيث إنّها من لدن المعصومين عليهم الصلاة والسلام وحتّى الآن في كلّ جيل منهم هو سيّد جيله والمعترف له بالعلم والفضل والزعامة في عصره؛ فهو (١)محمّد بن (٢)محمّد صادق بن (٣)محمّد مهدي بن (٤) إسماعيل بن (٥) محمّد صدر الدين بن (٦) صالح بن (٧) محمّد بن (٨) إبراهيم شرف الدين بن (٩) زين العابدين إبراهيم بن (١٠) نور الدين علي بن (١١) علي نور الدين بن (١٢) الحسين عزّ الدين بن (١٣) محمّد بن (١٤) الحسين بن (١٥) علي بن (١٦) محمّد بن (١٧) عبّاس تاج الدين أبي الحسن بن (١٨) محمّد شمس الدين بن (١٩) عبد الله جلال الدين بن (٢٠) أحمد بن (٢١) حمزة أبي الفوارس بن (٢٢) سعد الله أبي محمّد بن (٢٣) حمزة القصير أبي أحمد بن (٢٤) محمّد أبي السعادات بن (٢٥) عبد الله أبي محمّد بن (٢٦) محمّد الحارث أبي الحرث بن (٢٧) علي ابن الديلميّة أبي الحسن بن (٢٨) عبد الله أبي طاهر بن (٢٩) محمّد

المحدّث أبي الحسن بن (٣٠) طاهر أبي الطيّب بن (٣١) الحسين القطعي بن (٣٢) موسى أبي سبحة بن (٣٣) إبراهيم المرتضى الأصغر ابن (٣٤) الإمام موسى الكاظم عليه السلام ابن (٣٥) الإمام جعفر الصادق عليه السلام ابن (٣٦) الإمام محمّد الباقر عليه السلام ابن (٣٧) الإمام علي زين العابدين عليه السلام ابن (٣٨) الإمام الحسين الشهيد عليه السلام ابن (٣٩) الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

ولادته ونشأته

ولد قدس سره في السابع عشر من ربيع الأوّل عام ١٣٦٢ هـ.ق، أي: يوم المولد النبوي الشريف.

عاش في كنف جدّه لأُمّه آية الله العظمى الشيخ محمّد رضا آل ياسين قدس سره، وهو من المراجع المشهورين آنذاك، وقد زامنت فترة مرجعيّته مرجعيّة السيّد أبي الحسن الأصفهاني قدس سره، ليعود المرجع الأعلى بعد رحيله.

ومن الجدير بالذكر أنَّ أباه السيّد الحجّة محمّد صادق الصدر قدس سره لم يرزق ولداً بعد زواجه، حتّى اتّفق أن ذهب مع زوجته إلى بيت الله الحرام، وعندما تشرّفا بزيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله دَعَوَا ربّهما أن يرزقهما ولداً صالحاً يسمّيانه (محمّد)، فكان أن مَنّ الله تعالى شأنه عليهما بعد فترةٍ يسيرةٍ بهذا المولود المبارك في يوم ولادة جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله، فكان الولد الوحيد لهما.

نشأ سماحته في بيت علمٍ وفضلٍ، وزقّ العلم منذ صباه بواسطة والده الحجّة قدس سره. وقد كان لنشأته وتربيته الدينيّة انعكاسٌ في خُلُقه الرفيع وسماحته وبشاشته وصدره الرحب، فكان قلبه - بعد تسنّمه المرجعيّة العامّة- يستوعب كلّ ما يُطرح عليه من أسئلة وشبهات دون أيّما شعور بالحرج أو الخجل أو التردّد. وليس هذا بعجيب؛ إذ ليست نفسه الشريفة إلّا ﴿كَشَجَرَةٍ

طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[1].

تزوّج من بنت عمّه السيّد الحجّة محمّد جعفر الصدر قدس سره، ورُزق بأربعة أولاد، هم: السيّد مصطفى، والسيّد مرتضى، والسيّد مؤمّل، والسيّد مقتدى، وقد تزوّج ثلاثة منهم من بنات السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره، وله بنتان تزوّجنَ من ابنَي السيّد الحجّة محمّد كلانتر قدس سره.

نشأته العلمية

بدأ قدس سره الدرس الحوزوي في سنٍّ مبكّرةٍ، حيث كان ذلك في سنة ١٣٧٣ هـ، وقد ارتدى الزيّ الحوزوي وهو ابن إحدى عشرة سنة، مبتدئاً بدراسة النحو والمنطق والفقه وغير ذلك من دروس المقدّمات على يد والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر قدس سره، ثمَّ على يد السيّد طالب الرفاعي، ثمَّ على يد الشيخ حسن طرّاد العاملي، وأكمل بقيّة دروسه على يد السيّد الحجّة محمّد تقي الحكيم قدس سره والحجّة الشيخ محمّد تقي الإيرواني قدس سره.

دخل كلّيّة الفقه سنة ١٣٧٩هـ. دارساً على يد ألمع أساتذتها، فدرس:

١. الفلسفة الإلهيّة على يد آية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر قدس سره.

٢. الأُصول والفقه المقارن على يد آية الله السيّد محمّد تقي الحكيم قدس سره.

٣. الفقه على يد الحجّة الشيخ محمّد تقي الإيرواني قدس سره.

٤. علوم اللغة العربيّة على يد الحجّة الشيخ عبد المهدي مطر قدس سره.

كما أفاد من بعض الأساتذة من ذوي الاختصاصات والدراسات غير الحوزويّة: كالسيّد عبد الوهّاب الكربلائي مدرِّس اللغة الإنجليزيّة، حيث كان سماحته أفضل طلاب صفّه في هذا المجال، والدكتور حاتم الكعبي في

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٢٤.

علم النفس، والدكتور فاضل حسين في التاريخ، وكذا درس الرياضيات في الكلّيّة نفسها حيث كان من المتميّزين فيه.

تخرّج من كلّيّة الفقه سنة ١٣٨٣ هـ. ضمن الدفعة الأُولى من خرّيجي كلّيّة الفقه.

ثُمَّ دخل مرحلة السطوح العليا، فدرس كتاب الكفاية على يد أُستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقدس سره، وكتاب المكاسب على يد السيّد محمّد تقي الحكيمقدس سره. وقد كان لدراسته عند هذين العلمين الأثر الأكبر في صقل شخصيته العلمائية ونموّ موهبته العلميّة التي شهد له بها أساتذته أنفسهم، ثمَّ أكمل دراسة كتاب المكاسب عند الشيخ الحجّة صدر البادكوبيقدس سره، الذي كان من مبرَّزي الحوزة وفضلائها.

ثمَّ حضر دروس البحث الخارج عند جملة من أعلام النجف الأشرف، وهم:

١. آية الله العظمى السيّد الشهيد السعيد محمّد باقر الصدرقدس سره فقهاً وأُصولاً.

٢. آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئيقدس سره فقهاً وأُصولاً.

٣. آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخمينيقدس سره فقهاً.

٤. آية الله العظمى السيّد محسن الحكيمقدس سره فقهاً.

٥. آية الله الحجّة السيّد إسماعيل الصدرقدس سره فقهاً.

ولابدَّ لنا أن نذكر إلى جانب مسيرته العلميّة وأساتذته في هذا المجال مسيرتَه في طريق المعرفة الإلهيّة والعلوم الأخلاقيّة، حيث تلقّى المعارف الإلهيّة الحقّة على يد أُستاذه الكبير الحاجّ عبد الزهراء الكرعاوي (رضوان الله عليه)،

الذي كان من تلامذة العارف الكبير الشيخ محمّد جواد الأنصاري الهمداني قدس سره وكان هذا الجانب واضحاً جدّاً في شخصيّة المترجم له، بل طغى هذا الجانب على أكثر تصانيفه ودروسه الثمينة، فراجع وتفطّن.

ثُمَّ إنَّ ممّا يدلّ على نبوغه وتقدّمه العلمي أمرين:

الأوّل: اطّلاعه قدس سره على آراء أربعة من أشهر المجتهدين في ذلك الوقت، وهم السيّد الشهيد الصدر الأوّل والسيّد الخوئي والسيّد الخميني والسيّد الحكيم (قدّس الله أسرارهم أجمعين). وهذا الاطّلاع الذي حصل له من خلال حضور أبحاثهم ودروسهم الشريفة أدّى بطبيعة الحال إلى نموّ وتطوّر المستوى العلمي له بوضوح.

الثاني: تميّز أُستاذه السيّد الشهيد الصدر الأوّل بالإبداع والتجديد في الأُصول، وهذا يعني أنّه قد أفاد - بلا شكٍّ - من هذا التجديد والإبداع.

وبلحاظ هاتين النقطتين يمكن لنا الحكم ابتداءً بأَلمعيّته وغزارة علمه، بل وأعلميّته على أقرانه، فقد شهد له بذلك كلّ من حضر دروسه من الفضلاء والأعلام، لا سيّما درسه في الأُصول؛ إذ أصبح آنذاك الدرس الرئيس في حوزة النجف الأشرف.

من مميّزات تقريراته لأبحاث أساتذته

كان قدس سره غاية بالجدّ والاجتهاد في حضوره أبحاث أساتذته؛ حيث كان معروفاً عند أقرانه بتميّزه لكتابة تلك الأبحاث، فلم يكن يترك شاردة وواردة إلّا وسجّلها، سواء كان ذلك إشكالاً له أم لغيره في داخل الدرس وخارجه، حتّى أنّه أثبت تأخّر الأُستاذ عن الدرس أو غيابه، ومن تلك المميّزات أيضاً:

- حضوره المتواصل وعدم انقطاعه عن الحضور، ما أنتج استيعاب

كتاباته لتلك الأبحاث.

• جامعيّة ما كتبه لأبحاث أساتذته، وهذه المزيّة تفتقدها أكثر كتابات زملائه.

• كان أغلب زملائه يستعينون بكتاباته؛ حيث كان جملة منهم كثير السفر والانقطاع، حتّى أنّ أحد التلامذة كان جديد العهد في حضوره عند السيّد الشهيد الصدر الأوّل(قدس سره) ولم يدرك درس الأُستاذ إلّا قليلاً، فأخذ من كتابات السيّد الشهيد الصدر الثاني(قدس سره) قرابة ألف وثمانمائة صفحة. وهذه المزيّة قلّما تُوجد عند الآخرين، فهي تعبّر عن نفسٍ طيّبةٍ همّها خدمة الشريعة سواء كان عن طريق نفسها أم كان عن طريق الآخرين.

نعم، إنّ جملة من أبحاث أُصول السيّد الصدر الأوّل(قدس سره) لم نعثر عليها، وأغلب الظنّ أنّ ذلك كان للسبب المذكور، أي: بسبب إعارته الآخرين كتاباته.

إجازته في الرواية

أمّا إجازته في الرواية فله إجازات من عدّة مشايخ، أعلاها من الملّا محسن الطهراني الشهير بـ(آغا بزرگ الطهراني(قدس سره)) عن أعلى مشايخه، أي: الميرزا حسين النوري صاحب كتاب «مستدرك الوسائل».

ومنهم أيضاً والده الحجّة السيّد محمّد صادق الصدر(قدس سره)، وخاله الشيخ مرتضى آل ياسين(قدس سره)، وابن عمّه السيّد آقا حسين خادم الشريعة(قدس سره)، والسيّد رضا الصدر(قدس سره)، والسيّد عبد الرزّاق المقرّم(قدس سره)، والسيّد حسن الخرسان(قدس سره)، والسيّد عبد الأعلى السبزواري(قدس سره) والدكتور حسين علي محفوظ(رحمه الله).

اجتهاده

أُجيز بالاجتهاد من قِبَل أُستاذه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقدس سره في سنة ١٣٩٨ هـ.ق (وكان عمره آنذاك ٣٦ سنة)، حيث اتّفق أنَّ جملة من الفضلاء طلبوا من السيّد الشهيد محمّد الصدر أن يباحثهم على مستوى أبحاث الخارج، وقد سألوا السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر عن ذلك، فبارك لهم وشجّعهم عليه، وذكر لهم تمام الأهليّة للسيّد محمّد الصدر، وقد اتّفقوا على أن تكون مادّة البحث في الفقه الاستدلالي كتاب «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي؛ لأنّه يمثّل دورة فقهيّة كاملة ومختصرة في الوقت نفسه، وكان مكان الدرس آنذاك مسجد الشيخ الطوسيقدس سره، وقد استمرّ الدرس قرابة أربعة أشهر، وقد أدّت صعوبة الظروف حينها إلى انقطاع البحث وتفرّق الطلاب.

ثمَّ بتسديد الله وعونه عاد سيّدنا الشهيدقدس سره إلى إلقاء البحث الفقهي بعد سنوات عدّة في جامعة النجف الدينيّة على متن كتاب «المختصر النافع» أيضاً، ثُمَّ توقّف الدرس، على أثر أحداث الانتفاضة الشعبانيّة ليعود بعدها لإلقاء دروسه المباركة في مسجد الرأس الملاصق للحرم العلويّ المقدّس، واستمرّ بحثه إلى آخر يومٍ من عمره الشريف. وكان يلقي في هذا المسجد أبحاثه في كلّ يوم كالتالي:

أوّلاً: البحث الفقهي صباحاً.

ثانياً: البحث الأُصولي عصراً.

ثالثاً: إلقاء محاضرات تاريخيّة وأخلاقيّة وعقائديّة.

رابعاً: دروس في شرح كفاية الأُصول.

خامساً: الدروس القرآنية في يومي الخميس والجمعة من كلّ أُسبوعٍ.

وممّا تتميّز به هذه المحاضرات - أي: الدروس القرآنيّة- روح التجدّد والجرأة في نقد الآراء وتفنيدها، كما اتّخذ سيّدنا قدّس سرّه أسلوباً مغايراً لأُسلوب سائر المفسّرين في تفسير القرآن الكريم؛ إذ إنّهم كانوا يبدؤون بتفسير القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، إلّا أنّه شرع تفسيره من سورة الناس رجوعاً إلى باقي السور القرآنيّة المباركة، وهو منهجٌ في البحث لم يسبق إليه سابقٌ. وله في اتّخاذ هذا المنهج رأيٌ سديدٌ طرحه في بداية البحث، فقال موضّحاً السبب في ذلك: «سيجد القارئ الكريم أنّني بدأت من المصحف بنهايته، وجعلت التعرّض إلى سور القرآن بالعكس.

فإنّ هذا ممّا التزمته في كتابي هذا نتيجة لعاملين نفسي وعقلي: أمّا العامل النفسي: فهو تقديم الطرافة في الأسلوب وترك التقليد للأُمور التقليديّة المشهورة، فيما يمكن ترك التقليد فيه.

وأمّا العامل العقلي فلأنّ التفاسير العامّة كلّها تبدأ من أوّل القرآن الكريم طبعاً، فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد سردته فعلاً في حوالي النصف الأوّل من القرآن الكريم، وأمّا في النصف الثاني فلا يوجد غالباً إلّا التحويل على ما سبق أن ذكره المؤلّف؛ الأمر الذي ينتج أن يقع الكلام في النصف [الثاني] من القرآن مختصراً ومقتضباً، ممّا يعطي انطباعاً لطبقة من الناس أنّه أقلّ أهمّيّة أو أنّه أقلّ في المضمون والمعنى ونحو ذلك.

في حين إنّنا لو عكسنا الأمر فبدأنا من الأخير، لاستطعنا إشباع البحث في السور القصيرة، وتفصيل ما اختصره الآخرون، ورفع الاشتباه المشار إليه. فإن لم نكن بمنهجنا قد استنتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفى»[1].

---

(١) منّة المنان في الدفاع عن القرآن: ٤٤-٤٥، المقدّمة.

فاتّخذ سيّدنا هذا المنهج من باب سدّ النقص الذي يُحتمل الوقوع فيه بملاك ما تقدّم، ولغرض إشباع آخر للقرآن بحثاً ودفاعاً، ولأجل سدّ الفراغ الموجود.

من أقوال العلماء في حقه

قال المفكّر الإسلامي الكبير آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ عند تقديمه لكتاب (موسوعة الإمام المهديعَجَّلَ اللهُ فَرَجَهُ) للشهيد الصدر الثانيقُدِّسَ سِرُّهُ: «... وسأقتصر على هذا الموجز من الأفكار تاركاً التوسّع فيها وما يرتبط بها من تفاصيل إلى الكتاب القيِّم الذي أمامنا، فإنَّنا بين يدي موسوعةٍ جليلةٍ في الإمام المهدي، وضعها أحد أولادنا وتلامذتنا الأعزّاء، وهو العلّامة البحّاثة السيّد محمّد الصدر حفظه الله تعالى، وهي موسوعة لم يسبق لها نظير في تأريخ التصنيف الشيعي حول المهديعَجَّلَ اللهُ فَرَجَهُ في إحاطتها وشمولها لقضيّة الإمام المنتظر من كلّ جوانبها، وفيها من سعة الأُفق وطول النفس العلمي واستيعاب الكثير من النكات واللفتات، ما يعبِّر عن الجهود الجليلة التي بذلها المؤلّف في إنجاز هذه الموسوعة الفريدة.

وإنّي لأحسّ بالسعادة وأنا أشعر بما تملؤه هذه الموسوعة من فراغ، وما تعبِّر عنه من فضل ونباهةٍ وألمعيّة. أسأل المولى سبحانه وتعالى أن يقرّ عيني به ويريني فيه عَلَماً من أعلام الدين...»[1].

وقال والده آية الله الحجّة المقدّس السيّد محمّد صادق الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ في حقّه: «... وإنَّ من نعم الله وآلائه على هذا العبد الفقير إلى عفوه وصفحه أن

---

(١) كان ذلك بتاريخ: ١٧/ جمادى الثانية/ ١٣٩٧هـ أي: في سنة: ١٩٧٧م. أُنظر: موسوعة الإمام المهديعَجَّلَ اللهُ فَرَجَهُ ١: ٤٠-٤١.

رزقني من الأولاد واحداً كألف، وبه يحفظ الله لنا هـذه السلسلة الذهبيّـة أن تفقد بعض حلقاتها، وبه تحتفظ السلسلة بكامل نضارتها وهيبتها وجميل هيأتها. ولد حفظه الله في السنة الثانية والستّين بعد الألف والثلاثمائة في ضحى يوم عيد مولد النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وبهذه المناسبة سميّته محمّداً. نشأ والحمد لله نشأة حسنة تحت ظلّ جدّه شيخنا آية الله العظمى مرجع عصره الشيخ محمّد رضا آل يس رضوان الله عليه، فلمّا تقلّص ظلّ الشيخ عنّا في سنة ١٣٧٠هـ كان لا يزال ولدي طفلاً في الثامنة. فاشتغل في تعلّم مبادئ القراءة والكتابة والقرآن الكريم، ثمّ اشتغل بمقدّمات العلوم فأتمّها، وبعدها درس السطوح فأتقنها. وهو في الوقت الحاضر يحضر دروس الخارج على العلماء الأعلام وآيات الله العظام، وقد دنا من الاجتهاد قاب قوسين أو أدنى إن لم يكن قد لمسه باليسرى واليمنى. وزيادةً على ذلك حصّل من العلوم ما هو خارج عن دائرة اختصاص المجتهدين، وألمّ إلمامة بسيطة بلغةٍ أجنبيّة، وقد أحاط كلّ ذلك بالتقوى والعفاف والطهر. فشكراً لله إن كان الشكر يفي ويكفي ... وهذا ولدي العالم الفاضل التقيّ النقيّ المؤلّف المجيد والشاعر الناثر محمّد الصدر... ولا أراني بحاجةٍ إلى نصحه ووعظه؛ فإنّه مستغنٍ عن ذلك بل هو الذي يجب أن ينصح ويعظ الناس، وهنا يأتي المثل المشهور: ما المسؤول بأعلم من السائل، فقد رضع درّ الدين وتربّى في حجر الدين، والمأمول منه أن يصرف همّه وهمّته إلى نصرة الدين...»[1].

وقال آية الله العظمى الشيخ آغا بزرك الطهراني قدّس سرّه في إجازته إيّاه بالرواية: «فإنّ الفاضل الكامل البارع الباهر المحقّق المصنّف الماهر ثقة

---

(١) كان ذلك بتاريخ: ١٧/ ٦/ ١٣٨٧هـ أي: في سنة: ١٩٦٧م. مخطوط.

الإسلام وعماد الأعلام وسلالة الفقهاء الفخام مولانا الممجّد جناب السيّد محمّد نجل العالم الجليل السيّد محمّد صادق بن العلّامة الأجل السيّد محمّد مهدي الصدر ابن آية الله العظمى السيّد إسماعيل الصدر الموسوي العاملي الكاظمي طاب ثراه وجعل الجنّة مثواه ووفّق حفيده المذكور لإنجاز ما رغب فيه من الخدمة لدين الإسلام الحنيف وإبلاغ أُصوله وفروعه إلى الخاصّ والعامّ والوضيع والشريف...»[1].

وقال العلّامة الحجّة السيّد عبد الرزاق المقرم قدس سره في إجازته إيّاه بالرواية: «... فإنّ العلّامة البارع في فنون المعارف الإلهيّة والباحث عن مخبّئات حقايق الشريعة وآدابها السيّد محمّد نجل حجّة الإسلام التقي الورع السيّد محمّد صادق آل آية الله السيّد إسماعيل الصدر نوّر الله ضريحه، لما عرف من قدر العلم وقدر مساعي أعلام الأُمّة فأخذ بسيرتهم واستضاء بأنوار تعاليمهم...»[2].

وقال آية الله السيّد رضا الصدر قدس سره: «قرّة عيوننا المفدّى وكعبة آمالنا المرجّى، ركن التقى وحصن الهدى ملاذ الإسلام وكهفه، وقدوة المتّقين حبيبنا محمّد من آل الصدر حفظه الله بقدرته التي لا تضام، ورعاه بعينه التي لا تنام... قرأت كتابك العزيز فشممت من خلال سطوره رائحة التقوى والعلم، ولقيني منه روح الفضل والصدق، والفضائل النفسيّة والفواضل الإنسانيّة مزيّنة بالهمّة والجدّ والعمل. أسأله تعالى أن يوفّقكم لخدمة الإسلام وأن يجعلكم شرفاً لنا وفخراً، آمين يا ربّ العالمين...»[3].

---

(١) كان ذلك بتاريخ: ١٠/ جمادى الثانية/ ١٣٨٧هـ أي: في سنة: ١٩٦٧م. مخطوط.
(٢) كان ذلك بتاريخ: ١٩/ جمادى الثانية/ ١٣٨٧هـ أي: في سنة: ١٩٦٧م. مخطوط.
(٣) لم يثبّت فيها التاريخ، وأغلب الظنّ أنّها قبل سنة ١٣٩٠هـ. مخطوط.

صفاته وسجاياه

لقد شهد لسيّدنا الشهيدقدس سره جمعٌ غفيرٌ ممّن عرفوه منذ صباه بالتواضع ووضوح الشخصيّة، علاوةً على اتّصافه بسرعة البديهة في الإجابة على الأسئلة الفقهيّة والعلميّة والفكريّة.

وبالاقتراب منهقدس سره يتّضح سلوكه العرفاني الذي يحاول إخفاءه قدر الإمكان، وكثيراً ما كان يؤكّد في عباراته على لزوم اليقظة، والحذر من الوقوع في الانحراف وعدم الاستقامة وعدم اتّباع خطّ أهل البيتعليهم السلام، مؤكّداً في ذلك على جانب الإخلاص مع الله في القول والفعل. لذا نجده لم يكن يرضى أن تقبّل يده، معلّلاً ذلك بقوله: أنت تدخل الجنّة وأنا أدخل النار؟! أي: تدخل الجنة؛ لأنّك تفعل ذلك قربةً إلى الله، وأنا أدخل النار؛ لاحتمال حصول الكبر بتقبيل اليد.

وتراه يجيب عن بعض المسائل جواباً ناشئاً من أعلى مراتب التقوى قائلاً: بحسب القاعدة حلال، لكن إن كنت تحبّ الله وتحبّ أن تكون ورعاً، فلا تفعل ذلك.

ثُمَّ إنَّه يستشفّ أحياناً من بعض إجاباته لسائليه أسرار ما خفي من المعرفة الإلهيّة، حيث يحجب في كثير من الأحيان الإجابة قائلاً: هذا من الأسرار؛ رأفةً بالسائل أن لا يتحمّل الجواب، وهكذا كان الاقتراب منهقدس سره يكشف عن بعض الآفاق المعنويّة والعرفانيّة التي كان عليها، وما خفي أعظم.

وقد امتازقدس سره بالأمانة العلميّة، كما اتّفق بعض الأحيان - وإن كان نادراً - تأخّره عن بحث أساتذته، ممّا يضطّره إلى أخذ ما فاته من البحث من

زملائه، إلَّا أنَّه كان يشير إلى ذلك مع أنَّ ما أفاده منهم لا يتجاوز الصفحة الواحدة، بالإضافة إلى أنَّه كان يقرّر حسب فهمه الخاصّ لتلك الدروس والبحوث، إلَّا أنَّه كان يأبى إلَّا أن يذكر أصحاب تلك الأقوال التي يوردها، وهو قلّما نلحظه عند الآخرين، فراجع وتبصّر.

مرجعيّته الصالحة وقيادة الأمّة

لا نبالغ إذا قلنا: إنَّ سيّدنا الشهيد محمّد الصدر قدس سره ومرجعيّته أسّست حصناً رفيعاً للإسلام، وقلعة شامخة للمسلمين، وملاذاً للأُمّة الإسلاميّة في العالم الإسلامي.

إنَّ المرجعيّة الدينيّة كانت على وشك الزوال والفناء في النجف الأشرف بسبب ظروف وأوضاع العراق الرهيبة، ووجود نظام جعل جُلّ همّه القضاء على شخصيّات المذهب الجعفري، ولم يبق منها إلَّا صُبابة لا تروي من ظمأٍ، ولم يكن هناك من حَلٍّ حقيقي لمعالجة هذا الوضع المعقّد إلَّا تصدّيه قدس سره؛ لأنّه أفضل علاج ناجع لأخطر قضيّة عرفتْها المرجعيّة، برغم معرفته التامّة بما ستقدم عليه السلطة الحاكمة في بغداد من إجراءات؛ إثر الإصلاحات التي قام بها في المجتمع العراقي والحوزوي على وجه الخصوص، والتي كانت تخرج منه على شكل تصريحات بين الحين والآخر.

كما أنَّ تصدّيه سدّ الطريق على المتطفّلين الذين يتربّصون الدوائر ويتحيّنون الفرص لاستغلال المناصب الربّانيّة لمصالحهم الخاصّة، حتّى لو أدّى ذلك إلى الإضرار بالإسلام وقيمه السامية ورموزه المقدّسة.

ويجب أن نعرف أنَّ للمرجع الديني مقوّمات أساسية: منها: الأهليّة واللياقة والخبرة والقدرة على التفاعل مع الأُمّة بالمستوى الذي تترقّبه منه،

فضلاً عن الاجتهاد الذي هو شرطٌ ضروري لعمليّة التصدّي. ولكن يجب أن نشير إلى أنَّ شرط الاجتهاد وحده ليس كافياً للتصدّي، بل يجب تَوفّر الشروط الأُخرى التي ذكرناها، ولعلّ عدم توفّرها يجعل تلك المرجعيّة وَبالاً على الإسلام والمسلمين. ولا نقول ذلك اعتباطاً؛ فإنَّ تأريخ المرجعيّة شاهد صدقٍ على صحّة ذلك؛ إذ إنَّ الساحة قد شهدت وعلى امتداد التاريخ نماذج كان عدم تصدّيهم أنفع للإسلام وأصلح للمسلمين.

كما كان تصدّيهقدس سره يمثّل امتداداً للخطّ المرجعي الصحيح الذي كان يجب أنْ يبقى وأنْ يستمّر؛ لأنّه مدرسة خاصّة لا في العمق العلمي - الفقهي والأُصولي والمعرفي- فقط، بل وفي الفهم الصحيح للمقام المرجعي وما يتطلّبه ويقتضيه.

إنَّ المرجعيّة بذاتها ليست هدفاً، وإنّما هي امتداد لخطّ ومدرسة أهل البيتعليهم السلام، وما يجب أن يرشح عن هذا الفهم من أدوارٍ ومسؤوليّاتٍ كبيرةٍ وأهدافٍ ساميةٍ.

ولا نتخطّى الحقيقة إذا ما قلنا: إنَّ مرجعيّة سيّدنا الصدر الثانيقدس سره جاءت لتلبّي حاجات الأُمّة الدينيّة والعلميّة والثقافيّة؛ وذلك لأنّهقدس سره لم يكن فقيهاً محدود الأبعاد بما اعتاد العلماء دراسته والتعمّق فيه من علوم فقهيّة وأُصوليّة فقط، بل تميّز بالشمول والتنوّع في مختلف آفاق المعرفة التي تحتاجها الأُمّة، ولا سيّما تجاه الطبقة الرشيدة المثقّفة.

إنَّ تصانيفهقدس سره المتنوّعة تكشف لنا عن مدى اطّلاعه الواسع وثقافته العميقة من جانبٍ، وعن وعيه الكبير لحاجات الأُمّة الفكريّة والروحيّة والأخلاقيّة من جانبٍ آخر.

ولعلّ هذه الميزة التي اتّسمت بها شخصيّته العلميّة والقياديّة إحدى المحفّزات التي جعلت الأُمّة تلتفّ حوله وتسير تحت رايته.

وسعى شهيدنا السعيد في ظلّ تصدّيه للمرجعيّة إلى الحفاظ على الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، بعد أن تفكّكت وآذنت بخطرٍ كبيرٍ على حاضرها ومستقبلها، فرمّم ما قد تلف، وبنى ما دعت الحاجة إليه، مع أنّه قد لا يدرك أهمّيّة عمله العظيم مَن لم يعاصر أو يعايش تلك الظروف والأوضاع القاسية، إلّا أنَّ ما قام بهقدس سره وما بذله من جهود جبّارة لأجل حماية هذا الكيان الكبير وإمداده بالحياة والحيويّة كان مشهوداً وملحوظاً عند الجميع، فلولاه لَما كان للحوزة العلميّة في النجف الأشرف إلّا وجودٌ هامشيٌ لا قيمة له.

ومن خطواته الكبيرة إرسال العلماء والفضلاء إلى أنحاء العراق كافّة لممارسة مهامّهم الثقافيّة والتبليغيّة، وتلبية حاجات الأُمّة المختلفة. وعلى هذا الأساس شهدت الساحة حركةً لا سابقة لها في هذا المجال، رغم الصعاب الكبيرة التي تواجه المراجع في أمثال هذه الأُمور، إلّا أنّهقدس سره استطاع - وبفترة زمنية قياسيّة - ملء شواغر وفراغات هائلة لم يكن بالإمكان سدّها من دون تصدّيه للمرجعيّة.

كما نلحظ أنّهقدس سره حرص على انتقاء النماذج الصالحة من العلماء والمبلّغين الذين يمثّلون القدوة الطيّبة، ليمثّلوا المرجعيّة الدينيّة بما تعنيه من قيمٍ وآمالٍ، وتجنّب إرسال مَن لا يتمتّع باللياقة، وحرص كلّ الحرص على سلوك هذا المنهج رغم ما يسبّبه ذلك من مشاكل وإحراجاتٍ كبيرةٍ.

كما سعى إلى تربية طلاب الحوزة العلميّة في النجف الأشرف تربية إسلاميّة نقيّة، موفّراً لهم كلّ ما هو ممكن من الأسباب المادّيّة والمعنويّة التي

تتيح لهم جوّاً دراسيّاً مناسباً يمكنهم به تخطّي المراحل الدراسيّة بصورة طبيعيّة.

فبالإضافة إلى تلبية احتياجاتهم المادّيّة المختلفة كانت رعايته المعنويّة واضحةً ومشهودةً في كلّ شيءٍ، ممّا يجعل طالب العلم يشعر بالاطمئنان الذي يحقّق له الراحة النفسيّة اللازمة لمواصلة طلب العلم والعمل به، ثمَّ هداية الناس إلى ما يُرضي الله عزّ وجلّ. كما كان تجاوبه حقيقيّاً مع الأُمّة في تطلّعاتها وحاجاتها وإدراك مشاكلها، ولا سيّما فيما يرتبط بالطبقة المستضعفة منها، فسعى لتقديم كلّ ما هو متاحٌ له من إمكانات مادّيّة، فكان يساعد الفقراء والمحتاجين ويرعاهم بما عُرف عنه من خُلقٍ إسلامي رفيعٍ، فجذب قلوبهم دون عناءٍ، وشدّ إليه عقولهم دون مشقّةٍ، وهكذا تفعل مكارم الأخلاق التي هي سلاح الأنبياء والصالحين.

آثاره وتصانيفه الثمينة

ترك السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره مؤلّفات كثيرة، امتازت كلّها بالإبداع والابتكار، ومنها:

١. نظرات إسلاميّة في إعلان حقوق الإنسان.

٢. فلسفة الحجّ ومصالحه في الإسلام.

٣. أشعّة من عقائد الإسلام.

٤. القانون الإسلامي وجوده، صعوباته، منهجه.

٥. موسوعة الإمام المهدي عجل الله فرجه، وتحتوي على:

أ. تاريخ الغيبة الصغرى.

ب. تاريخ الغيبة الكبرى.

جـ. تاريخ ما بعد الظهور.

د. اليوم الموعود بين الفكر المادّي والديني.

هـ. عمر الإمام المهدي عليه السلام (مخطوط).

٦. ما وراء الفقه، في خمسة عشر مجلّداً.

٧. فقه الأخلاق، في مجلّدين.

٨. فقه الفضاء، وهو رسالة عمليّة في مسائل وأحكام الفضاء المستحدثة.

٩. فقه الموضوعات الحديثة، وهو رسالة عمليّة في المسائل المستحدثة أيضاً.

١٠. حديث حول الكذب.

١١. بحث حول الرجعة.

١٢. كلمة في البداء.

١٣. الصراط القويم، وهو رسالة عمليّة مختصرة.

١٤. منهج الصالحين، وهو رسالة عمليّة موسّعة في خمسة مجلّدات.

١٥. مناسك الحجّ.

١٦. أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

١٧. شذرات من تاريخ فلسفة الإمام الحسين عليه السلام.

١٨. منّة المنان في الدفاع عن القرآن، في خمسة مجلّدات. صدر منه (الجزء الأوّل) بقلم السيّد الشهيد قدس سره، وصدر (٤ أجزاء) تقريراً لدروسه القرآنيّة، على يد مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر.

١٩. منهج الأُصول، في خمسة مجلّدات.

٢٠. مسائل في حرمة الغناء.

٢١. بين يدي القرآن الكريم، وهو فهرست موضوعي للقرآن الكريم.

٢٢. مجموعة أشعار الحياة، وهو ديوان شعر يمثّل مراحل حياة سيّدنا الشهيد.

٢٣. بيان الفقه، وهو بحثٌ فقهي استدلالي يتناول مبحث القبلة ولباس المصلّي.

٢٤. اللمعة في حكم صلاة الجمعة، وهو تقريرٌ لأبحاث السيّد إسماعيل الصدرقُدِّسَ سِرُّه.

٢٥. الإفحام لمدّعي الاختلاف في الأحكام.

٢٦. مسائل وردود.

٢٧. الرسائل الاستفتائيّة.

٢٨. حبّ الذات وتأثيره في السلوك الإنساني.

٢٩. مدارك الآراء في اعتبار حال الوجوب أو حال الأداء.

٣٠. الوافية في حكم صلاة الخوف في الإسلام.

٣١. حكم القضاء في مدارك فقه الفضاء.

٣٢. أُصول علم الأُصول.

٣٣. بحوث في صلاة الجمعة. تقرير مؤسّسة المنتظر.

٣٤. عشرات المقالات، كتبهاقُدِّسَ سِرُّه في الصحف النجفيّة، وجملة منها لا زال مخطوطاً.

٣٥. مبحث ولاية الفقيه.

٣٦. الأُسرة في الإسلام.

٣٧. رفع الشبهات عن الأنبياء عليهم السلام.

٣٨. الدرّ النضيد في شرح سبب صغر الجسم البعيد. بحث فيزيائي.

٣٩. محاضرات في علم أُصول الفقه (دورتان)، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره.

٤٠. تقريرات في علم أُصول الفقه (دورة كاملة)، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي قدس سره، وتقع في ثلاثة عشر مجلّداً تقريباً.

٤١. كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره، ويقع في ثمانية مجلّدات تقريباً.

٤٢. بحوث استدلاليّة في كتاب الطهارة، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي قدس سره.

٤٣. كتاب البيع، وهو تقريرٌ لأبحاث السيّد الخميني قدس سره، ويقع في أحد عشر مجلّداً تقريباً. صدر منه أربعة أجزاء.

٤٤. دروس في شرح كفاية الأُصول، من أبحاث السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره.

٤٥. الكتاب الحبيب إلى مختصر مغني اللبيب.

٤٦. تعليقة على رسالة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره الفتاوى الواضحة.

٤٧. تعليقة على الرسالة العمليّة منهاج الصالحين للسيّد الخوئي قدس سره.

٤٨. تعليقة على الرسالة العمليّة مناسك الحجّ للسيّد الخوئي قدس سره.

٤٩. تعليقة على كتاب المهدي للسيّد صدر الدين الصدر قدس سره.

٥٠. حياة السيّد صدر الدين الصدر قدس سره.

٥١. الكلمة الحيّة في حكم حلق اللحية.

٥٢. تعليقة على الرسالة العمليّة وسيلة النجاة للسيّد أبي الحسن الأصفهاني قدس سره.

٥٣. المعجزة في المفهوم الإسلامي.

٥٤. رسالة في الفقه المتكامل.

٥٥. فوز الأنام في أدعية الليالي والأيّام.

٥٦. قصص من القرآن الكريم.

٥٧. السيّد الشهيد الصدر كما أعرفه. ترجمة أُستاذه الشهيد الصدر الأوّل قدس سره. مفقود.

٥٨. تعليقة على بعض كتب اللمعة.

٥٩. تعليقة على بعض كتب شرائع الإسلام.

٦٠. محاضرات أساتذته في كليّة الفقه. فلسفة، فقه، أُصول، علم النفس، علم الاجتماع، والأدب، والتاريخ، وغيرها.

٦١. تعليقة على مستحدثات المسائل للسيّد الخوئي قدس سره.

٦٢. من ثمار الإسلام.

٦٣. ردود نقديّة على كتاب (الشيعة والسنّة) لإحسان إلهي ظهير.

٦٤. الكلمة التامّة في الولاية العامّة.

وغيرها ممّا لم نوفّق للاطّلاع عليه.

ومن خلال هذه الآثار والتصانيف القيّمة تتّضح بعض اهتمامات السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره بالفقه المعاصر، وأنّ كلّ مؤلّف من هذه المؤلّفات شكّل قضيّة من القضايا وحاجة من الحاجات الملحّة للكتابة فيها.

جريمة الاغتيال

كان من عـادة الـسيّدقدس سره أنْ يجلـس في مكتبـه (الـبرانيّ) بعـد صـلاتي المغرب والعشاء في يومي الخميس والجمعة، ليخرج بعـدها سـماحته إلى بيتـه. وفي تلك الليلة خرج السيّد على عادته ومعه ولداه - السيّد مصطفى والـسيّد مؤمّل قدّس سرهما- بلا حمايةٍ ولا حاشيةٍ، وفـيما كـانوا يقطعـون الطريـق إلى بداية منطقة (الحنّانـة) في إحـدى ضـواحي النجـف القريبـة، وعنـد الـساحة المعروفة بـ(ساحة ثورة العشرين)، جاءت سيّارة أميركيّة الصنع، ونـزل منهـا مجموعة من عناصر السلطة الظالمة وبأيديهم أسلحة رشّاشة، وفتحوا النار على سيّارة السيّد، فاستشهدوا جميعاً.

وبعد استشهادهم حضر جمع من مسؤولي السلطة إلى المستـشفى، وذهـب آخرون إلى بيته، ولم يسمحوا بتجمهر المعزّين أو الـراغبين بتـشييع جنازتـه، ولـذا قام بمهمّة تغسيله وتكفينه مع نجلَيه مجموعةٌ مـن طلاّبـه ومريديـه، ثُـمَّ شـيّعوه ليلاً، حيث تمّ دفنه في المقبرة الجديدة الواقعة في وادي السلام.

﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَـادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[1].

****

(١) سورة الفجر، الآيات: ٢٧-٣٠.

منهجنا في التحقيق

اقتصر عملنا في تحقيق هذا الكتاب على ما يلي:

أوّلاً: المقابلة مع النسخة الخطّيّة بيد السيّد الشهيد الصدر الثاني قدس سره.

ثانياً: تقويم النصّ ومراجعته وتصحيحه طبقاً للمعايير المعهودة في التحقيق والتدقيق.

ثالثاً: تقطيع المتن وتنظيم فقراته بحسب اقتضاء الحال.

رابعاً: تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة من المجاميع الروائيّة المعتبرة، وضبطها وتمييزها عن غيرها.

خامساً: إرجاع الآراء الواردة في الكتاب إلى أصحابها ومصادرها الأصليّة.

نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لكلِّ ما فيه خير وصلاح، إنَّه سميع مجيب، ونستغفره من كلِّ زللٍ وخطأ، سائلين العلماء والباحثين الكرام أن يتجاوزوا عن كلِّ عيب ونقصٍ لُوحظ في إخراج هذا الكتاب؛ فإنَّ الكمال لله وحده.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

عادل الطائي

مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

٣/ شعبان المعظم/ ١٤٣٣ هـ

قمّ المقدّسة

محاضرات في علم أصول الفقه

محاضراتٌ

في علم أصول الفقه

١. مباحث الألفاظ

٢. مباحث الحجج والأُصول العمليّة

٣. تعارض الأدلّة

مباحث الألفاظ

١. مقدّمة مباحث الألفاظ
٢. الأوامر
٣. النواهي
٤. المفاهيم
٥. العامّ والخاصّ
٦. المطلق والمقيّد
٧.المجمل والمبين

مقدّمة مباحث الألفاظ

١. التعريف بعلم الأُصول
٢. الوضع
٣. الدلالة على المعنى المجازي
٤. الإطلاق الإيجادي
٥. تبعيّة الدلالة للإرادة
٦. وضع المركّبات
٧. علامات الحقيقة والمجاز
٨. الحقيقة الشرعيّة
٩. الصحيح والأعمّ
١٠. الاشتراك
١١. المشتقّ

١

التعريف بعلم الأصول

١. تعريف علم الأُصول

٢. موضوع علم الأُصول

٣. تقسيم الأبحاث الأُصوليّة

- ١ -

تعريف علم الأصول

تمهيد[1]

لا إشكال في أنَّ الفقيه حينما يباشر عمليّة الاستنباط يواجه مقـدّماتٍ كثـيرةً ومتنوّعة؛ كما لو باشر استنباط حكـم التـيمّم بمطلـق وجـه الأرض؛ فإنَّـه يواجـه مقدّماتٍ متعدّدةً: منها: حجيّة الظهور، **ومنها**: ظهـور صـيغة الأمـر في الوجـوب، **ومنها**: ظهور لفظ **الصعيد** في مطلق وجه الأرض، **ومنها**: حجيّة خبر الثقة.

ولا إشكال في عدم دخول تمام هذه المقدّمات في نطـاق علـم الأُصـول ووظيفته؛ فإنَّه يتمّ البحث والتحقيق حول جملةٍ منها في علم الحديث، وحـول جملةٍ أُخرى في علم الرجال (من قبيل وثاقة الـراوي)، وحـول جملـة ثالثـة في علوم اللغة العربيّة (من قبيل ظهور كلمة الـصعيد في مطلـق وجـه الأرض)، وحول جملةٍ رابعة في علم المنطق (من قبيل كون الشكل الأوّل من القيـاس - بل الأشكال الأُخرى منه - منتجاً أم لا)...

وهناك مقدّمات أُخرى تدخل في عمليّة الاستنباط وتذكر عادةً في علم أُصول الفقه وتطلب منه، من قبيل ظهور صيغة (**افعـل**) في الوجـوب، ومـن قبيل حجيّة خبر الواحد الثقة.

ويتلخّص السؤال المطروح في المقـام في أنَّـه: هـل يوجـد مـائزٌ حقيقـي

---

(١) تاريخ الشروع في هذه الأبحاث: يوم السبت ٢٠/ رجب/ ١٣٩١ هـ النجف الأشرف.

وضابط موضوعي لسنخ المقدّمات التي تبحث في علم الأُصول يجعلها تمتاز عن المقدّمات التي تبحث في غيره من العلوم؟

أم إنَّ هذه المقدّمات جميعاً قد جمعت في علم الأُصول لأنّها لم تُذكر في العلوم الأُخرى، ودون وجود ضابط حقيقي يميّزها عن غيرها؟

وعلى هذا الأساس، فالمطلوب من تعريف علم الأُصول هو التوصّل إلى مائزٍ وضابطٍ حقيقيٍّ يميّز المقدّمات التي تطلب من علم الأُصول عن المقدّمات التي تطلب من غيره، فإن وُجد ذلك المائز الموضوعيّ فمعنى ذلك أنّنا قد توصّلنا إلى تعريف علم الأُصول تعريفاً جامعاً مانعاً، وإلّا فلا.

وسنستعرض في ما يلي أهمّ التعريفات التي ذكرها المحقّقون لعلم الأُصول:

١. تعريف المشهور

وهو التعريف الذي ذكره المحقّق القمّي قدس سره في **القوانين**؛ حيث قال: علم الأُصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة[1].

وقد وُجِّه إلى هذا التعريف ثلاثُ مؤاخذات:

المؤاخذة الأُولى: عدم مانعيّة التعريف

حيث إنَّ هذا التعريف لم يأتِ بشيءٍ جديد؛ لأنّنا بصدد توضيح وإبراز ضابط موضوعيّ للمقدّمات التي تقع في عهدة علم الأُصول دون غيرها من المقدّمات، بينما نلاحظ أنَّ هذا التعريف يصدق على تمام المقدّمات التي تدخل في عمليّة استنباط الحكم الشرعي، من قبيل وثاقة الراوي، وظهور كلمة

---

(١) القوانين المحكمة في الأُصول المتقنة ١: ٣٣، المقدّمة، تعريف علم الأُصول.

الصعيد في مطلق وجه الأرض؛ فإنّها قواعد تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي، فلابدَّ أن تكون مقدّمات أُصوليّة بحسب هذا التعريف.

محاولة الميرزا النائيني قدس سره لتصحيح التعريف

وقد تصدّى الميرزا النائيني قدس سره لمحاولة تصحيح هذا التعريف من خلال تعديله بإضافة قيد الكبرويّة إليه، فقال: هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي والتي تقع كبرى في قياس الاستنباط[1]، فجعل الضابط في أُصوليّة المسألة وقوعَها كبرىً في قياس الاستنباط لا صغرى.

وما أضافه المحقّق النائيني قدس سره وإن أخرج به المسائل التي لا ينبغي إدراجها في علم الأُصول، إلّا أنّه قد أخرج بعض المسائل التي لا ينبغي الإشكال في كونها من المسائل الأُصوليّة:

فمنها – على سبيل المثال-: المسائل التي ترجع إلى تشخيص بعض الظواهر اللفظيّة، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، أو ظهور الشرطيّة في الانتفاء عند الانتفاء، أو ظهور اللفظ المطلق في الإطلاق.. وهي من مسائل علم الأُصول. ومن المعلوم أنَّ الظهور لا يقع كبرى في قياس الاستنباط، بل يقع صغرى فيه، ويحتاج إلى ضم مقدّمة أُخرى هي كبرى حجيّة الظهور؛ فحاله في ذلك حال وثاقة زرارة.

ومنها: مسألة اجتماع الأمر والنهي. وهي لا تكون إلّا صغرى في قياس الاستنباط، سواءٌ أقلنا بإمكان الاجتماع أم قلنا بامتناعه:

---

(١) فوائد الأُصول ١: ١٩، مقدّمة في بيان نبذة من مباحث الألفاظ، تعريف علم الأُصول؛ أجود التقريرات ١: ٣، المقدّمة، الفصل الأوّل في تعريف العلم وموضوعه وفائدته.

أ) فإذا قلنا بامتناع الاجتماع فمعنى ذلك: أنّه يستحيل اجتماع دليل «صلِّ» ودليل «لا تغصب»، فيكونان متعارضين، وتُطبّق عليهما أحكام التعارض. وبذلك يحقّق الامتناعُ صغرى لكبرى التعارض بين الدليلين.

ب) وإذا قلنا بجواز الاجتماع فمعنى ذلك تحقّق الصغرى المتمثّلة في تماميّة إطلاق «صلِّ» و«لا تغصب». وحينئذٍ يُحتاج إلى ضمّ حجيّة الظهور من أجل الوصول إلى النتيجة الفقهيّة.

ومنها: مسألة أنَّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟ وهي من المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول بالرغم من عدم وقوعها كبرى في قياس الاستنباط؛ فإنَّ المراد من هذه المسألة ليس حرمة الضدّ؛ فإنّها حرمة غيريّة لا تستتبع تنجيزاً ولا تعذيراً، وإنّما المراد هو إثبات صحّة العبادة المضادّة للواجب:

أ) فعلى القول بالاقتضاء يتحقّق أنَّ العبادة قد نُهي عنها، وبذلك تتحقّق صغرى لكبرى **أنَّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد**.

ب) وأمّا على القول بعدم الاقتضاء، فمعنى ذلك التحفّظ على إطلاق خطاب «صلِّ»، وهذا ما أوجب اختلال التعريف بإضافة قيد **الكبرويّة** إليه.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المؤاخذة الأُولى على تعريف المشهور تامّة.

المؤاخذة الثانية: عدم شمول التعريف للأُصول العمليّة

تتمثّل المؤاخذة الثانية في أنَّ تعريف المشهور لا يشمل الأُصول العمليّة؛ إذ يُمكن أن يقال: إنَّ الأُصول العمليّة ليست في مقام إحراز الحكم الشرعي؛ وذلك باعتبار أنّها ليست في مقام إحراز الواقع، فلا يصدق عليها التعريف، فيلزم على ذلك أن تكون خارجةً عن علم الأُصول، مع أنّها تُعدّ من أُمّهات

المسائل المبحوث عنها في هذا العلم.

وهذا هو ما تعرّض له المحقق الخراساني قدس سره في **الكفاية** دون الإشكال الأوّل المتقدّم وتصدّى للجواب عنه، وذلك بإضافة القيد التالي إلى تعريف المشهور، وهو قوله: أو التي ينتهي إليها في مقام العمل(١).

إلّا أنَّ هذا ليس جواباً؛ فإنَّ إضافة «أو» لا يحقّق الجامع أوالضابط الكلّي، وإلّا لَأمكن منذ البدء تعريف علم الأُصول بتعداد مباحثه معطوفة بـ«أو».

وبذلك تبقى هذه المؤاخذة بحاجة إلى جوابٍ مختلف عمّا تقدّم. وتوجد في هذا الصدد محاولتان لدفع المؤاخذة المتقدّمة:

المحاولة الأُولى: وهي محاولة غير تامّة ذكرها المحقّق النائيني قدس سره في **التقريرات**، وتتلخّص في توسعة الحكم بحيث يشمل الواقعي والظاهري، فقال: إنَّ المقصود من الحكم المأخوذ في التعريف هو الأعمُّ من الواقعي والظاهري(٢)؛ فعلم الأُصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي بنوعَيْه: الواقعي والظاهري، والأُصول العمليّة يستنبط منها أحكام ظاهريّة، فتدخل في التعريف من خلال هذه التوسعة.

وقد اعتبرنا هذه المحاولة غير تامّة باعتبار أنَّ هذا الجواب لو تمّ فإنّما يتمّ في خصوص الأُصول العمليّة الشرعيّة التي يكون مفادها حكماً ظاهريّاً، ولا يتمّ في الأُصول العمليّة العقليّة؛ لأنّها لا تؤدّي إلى استنباط حكم شرعي أصلاً، بل تقوم فقط بتحديد الوظيفة العمليّة عند العجز عن الانتهاء إلى

---

(١) كفاية الأُصول: ٩، المقدّمة، الأمر الأوّل، تعريف العلم وموضوعه.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣، المقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته.

حكم شرعي في المسألة المشتبهة. وحيث إنَّ الأُصول العمليّة العقليّة مسائل أُصوليّة، فحينئذٍ يبقى الإشكال على حاله.

المحاولة الثانية: وهي محاولة تامّة، وتتلخّص في إعطاء تفسيرٍ جديد لكلمة **الاستنباط** - وهو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي - ؛ إذ قد يراد من الاستنباط أحد معنيين:

المعنى الأوّل: مجرّد الإحراز الواقعي للحكم الشرعي. وعلى هذا المعنى فالمؤاخذة تامّة؛ لأنَّ الأُصول العمليّة ليست في مقام إحراز الواقع.

المعنى الثاني: وهو معنى شاملٌ للإثبات الوجداني والعنائي والتنجيزي والتعذيري؛ فالأُصول العمليّة توجب إقامة الحجّة التعذيريّة أو التنجيزيّة على الواقع. وعلى هذا المعنى ترتفع المؤاخذة حينئذٍ[1].

المؤاخذة الثالثة: شمول التعريف لجملة من القواعد الفقهيّة

تتمثّل المؤاخذة الثالثة في أنَّ تعريف المشهور يشمل جملةً من القواعد الفقهيّة باعتبارها ممّا يُستَنْبط منه الحكم الشرعي، من قبيل: قاعدة **الفراغ**، وقاعدة **الصحّة**، وقاعدة **لا ضرر**، وقاعدة **لا حرج**، وقاعدة **ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده**؛ حيث يستنبط من قاعدة **الفراغ** مثلاً صحّةُ الصلاة، ومن قاعدة **لا ضرر** ارتفاعُ وجوب الصوم والوضوءِ الذي يلزم منه الضرر، وهكذا البقيّة .. مع أنّها ليست من مسائل علم الأُصول، وإن كانت تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي.

---

(١) وهذا ما تبنّاه المحقّق الأصفهاني‌ في نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ١٩، مقدّمة، تعريف علم الأُصول؛ والسيّد الخوئي في محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول.

والصحيح أنَّ هذه المؤاخذة غير تامّة؛ لأنَّ القواعد المشار إليها على قسمين:

القسم الأوّل: القواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة، من قبيل قاعدة **الفراغ والتجاوز** وأصالة **الصحّة**، ونحوهما ممّا يُحرز به موضوع الحكم الشرعي وصغراه دون كبراه.

وهذه القواعد خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنَّ المقصود من القواعد التي يستنبط منها الحكم الشرعي: القواعد التي تقع في طريق استنباط الكبرى، لا الصغرى في الموضوع.

القسم الثاني: القواعد الجارية في الشبهات الحكميّة، والتي سنذكر لها مثالين:

المثال الأوّل: قاعدة **ما يُضْمَنُ بصَحيحه يُضْمَنُ بفاسده**؛ فإنّها تنتج أنَّ البيع الذي يُضمن بصحيحه فهو مضمون بفاسده. ومع هذا لا تدخل في تعريف علم الأُصول؛ لأنَّ المراد من التعريف هو القواعد التي يستنبط منها حكم شرعي، والمقصود من الحكم الشرعي هو الجعل الشرعي، والحال أنَّ هذا القسم من القواعد الفقهيّة هو بنفسه جعلٌ صادرٌ من الشارع؛ فهي جعلٌ كلّي شرعي يتحصّص إلى حصص متعدّدة بتعدّد المعاملات.

وعلى هذا الأساس لا معنى لِأَنْ يُقال: إنّنا نستنبط منها الجعل الشرعي؛ وذلك لأنّها بنفسها جعلٌ شرعي، وما يُستنبط منها عبارة عن جعل تحليلي، وهو جزءٌ من مدلولها. أي: إنَّه ليس جعلاً آخر، بل هو عينُ تلك القاعدة وجزءٌ من مدلولها الضمني. والحال أنَّ المراد من استنباط الحكم الوارد في التعريف ما كان استنباطاً لحكمٍ كلّي مجعول من قبل الشارع، وهو المسمّى

بالكبرى. وهذا أمرٌ لا يصدق على القواعد الفقهيّة؛ حيث إنّها بنفسها جعلٌ صادرٌ من الشارع، ولا يصدق عليها أنّها قاعدة مهّدت لاستنباط جعل آخر كما هو الحال في المسائل الأُصوليّة.

المثال الثاني: قاعدة نفي **الضرر** أو قاعدة نفي **الحرج**. والكلام في هذه القواعد هو الكلام في سابقتها؛ إذ ليست هذه القواعد جعولاً مستقلّة، بل هي عبارة عن جعلٍ وحدانيٍّ صادرٍ من قبل الشارع ومجعولٍ لنفي الأحكام الضرريّة والحرجيّة ورفعِها، ويُستخرج من هذا الجعل مصاديقُ لمدلولها الضمني وحصصٌ متعدّدةٌ له من خلال التحليل والتطبيق.

ومن أمثلة هذا القسم: الحكمُ بعدم وجوب الصوم عند الضرر أو الحرج، أو الحكم بعدم وجوب الوضوء كذلك، وهكذا... فهي حصص تحليليّة من جعل واحد، وليست جعلاً شرعيّاً يُستنبط ويُستخرج منه جعلٌ آخر لكي يندرج في التعريف.

نعم، قد تقع قاعدة **لا ضرر** وقاعدة **لا حرج** في طريق إثبات مسألة أُصوليّة، كما لو استُدِلّ بها على البراءة؛ فإنَّ إحدى مقدّمات دليل الانسداد هي عدم وجوب الاحتياط التامّ، ويستدلُّ عليه بنفي العسر والحرج، فتكون هذه القاعدة دليلاً على البراءة.

وبهذا اللحاظ تصبح قاعدة أُصوليّة، وتندرج في مسائل علم الأُصول؛ لأنَّ البراءة بنفسها قاعدة أُصوليّة تقع في مقام الإثبات التعذيري لجعول واقعيّة أُخرى، فتكون **لا حرج** براءةً في الحقيقة، ولا ضير في ذلك؛ فإنّه لا فرق في أُصوليّة البراءة بين أن يكون لسانُها لسانَ «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ**» وبين أن يكون لسانَ «**لَا حَرَجَ**».

هذه هي المؤاخذات الثلاث على تعريف المشهور. وقد اتّضح ممّا تقدّم أنّه يُمكن الجوابُ عن المؤاخذتين الثانية والثالثة وتصحيحُ التعريف في مقابلهما، وتبقى المؤاخذة الأُولى قائمة.

ولأجل ذلك عدل جماعةٌ – منهم السيّد الأُستاذ؟- إلى تعريف علم الأُصول تعريفاً آخر.

٢. تعريف السيد الأستاذ؟

عرّف السيّد الأُستاذ؟ علم الأُصول بأنّه العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكليّة الإلهيّة من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أُصوليّة أُخرى إليها[1].

وبهذا جعل؟ شَرْطَ أُصوليّة القاعدة أن تكون صالحةً بمفردها لِأَن يُستنبط منها الحكم الشرعي بلا حاجة إلى ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرى؛ فكلُّ قاعدة تكون كذلك فهي أُصوليّة، وإلّا فلا.

وقد نوّه؟ بعدم ورود شيءٍ من المؤاخذات الثلاث المتقدّمة على كلامه، وذكر أنَّ المؤاخذة الأُولى القائلة باندراج مثل وثاقة الراوي في علم الأُصول غير واردة على هذا التعريف؛ لأنّه لا يُستنبَط حكمٌ شرعيٌّ من هذه القاعدة بمفردها، وإنّما بعد ضمّ قاعدة أُصوليّة إليها متمثّلة في **حجيّة خبر الثقة**، والتي هي من مسائل علم الأُصول... وكذا في كلمة الصعيد[2].

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١ : ٨، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول.

(٢) راجع محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ١٢، ١٣، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول، الركيزة الثانية في التعريف.

هذا ما أورده السيّد الأُستاذ؟ في بيان المائز الموضوعي بين مسائل علم الأُصول وغيرها، ثمَّ نقض على كلامه المتقدّم ببعض النقوض وأجاب عنها:

منها: أنَّ ظهور صيغة (افعل) في الوجوب قاعدةٌ أُصوليّة، مع أنَّها تحتاج إلى ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرى، وهي حجيّة الظهور، وإلَّا لم يثبت الوجوب، فيلزم أن يكون ظهور صيغة (افعل) قاعدةً غير أُصوليّة.

وأجاب عن ذلك بأنَّه وإن كان ذلك بحاجة إلى قاعدة حجيّة الظهور، إلَّا أنَّ هذه القاعدة ليست أُصوليّة ولا يُحتاج إلى البحث عنها في علم الأُصول؛ لكونها مسألة عقلائيّة واضحة ومسلّمة.

وبهذا أنكر؟ أُصوليّة حجيّة الظهور متخلّصاً بذلك من هذا النقض، وذلك بتقريب أنَّ مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب ليست بحاجة إلى مسألة أُصوليّة أُخرى حتّى يكون هذا نقضاً على ما ذكره هو من تعريفٍ لعلم الأُصول[1].

ومنها: النقض بقاعدة (إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه)؛ فالفقيه يريد من ذلك أن يستنبط بطلان العبادة، وهذا بحاجةٍ إلى قاعدةٍ أُصوليّة أُخرى، وهي (**إنَّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها**)، فيتمّ النقض بأنَّها مسألة أُصوليّة افتقرت إلى مسألة أُصوليّة أُخرى في مقام الاستنباط.

وأجاب عن ذلك بأنَّ هذه المسألة وإن كانت بحاجة إلى ضمّ مسألة أُصوليّة أُخرى – على تقدير القول بالاقتضاء – ليثبت البطلان، إلَّا أنَّها – على

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٦، تمهيد، الأمر الأوّل: في أقسام القواعد والمبادئ، القسم الثاني؛ غاية المأمول من علم الأُصول (الجواهري) ١: ١٠٤، تعريف علم الأُصول.

تقدير القول بعدم الاقتضاء - تثبت صحّة العبادة بمفردها من دون حاجة إلى ضمّ مسألة أُصوليّة إليها، ويكفي في أُصوليّة المسألة أن تكون على أحد التقديرين كافيةً بمفردها لاستنباط الحكم الشرعي[1].

النقض على ما ذكره السيّد الأُستاذ؟

ولابدَّ لنا من مناقشة كلام السيّد الأُستاذ؟ على ضوء الاعتراضات الثلاثة المتقدّمة التي وُجِّهت إلى تعريف المشهور لِنرى: هل يسلم هذا التعريف منها أم لا؟ فنقول:

- **على ضوء الاعتراض الأوّل بعدم مانعيّة التعريف**

أمّا بخصوص الاعتراض الأوّل على تعريف المشهور، والقائل بأنَّ التعريف لا يحقّق المائز الموضوعي الذي يُمكن على أساسه تمييز مسائل هذا العلم عن غيرها، فيدخل فيه ما ليس منه.. فهذا الاعتراض متوجِّه إلى هذا التعريف.

ولنوضّح ذلك من خلال ثلاثة تعليقات:

التعليق الأوّل: إنّنا نتساءل عن المراد من قوله بأنَّ القاعدة الأُصوليّة تكفي بمفردها لاستنباط الحكم الشرعي وبلا حاجةٍ إلى ضمّ قاعدة أُصوليّة أُخرى إليها: فهل مراده أنّها تكفي بمفردها دائماً؟ أم مراده أنّها تكفي ولو في مورد واحد بنحو القضيّة الجزئيّة؟

أ) فإن كان مراده هو الأوّل[2]، فهو واضح البطلان؛ لأنَّ أكثر مسائل

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ١٤، ١٥، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول، شبهات ودفوع، الشبهة الثانية.

(٢) صرّح السيّد الخوئي قدس سره بإرادة المعنى الأوّل في: غاية المأمول من علم الأُصول (الجواهري) ١: ١٠٤، تعريف علم الأُصول.

هذا العلم يحتاج بعضها بعضاً في مقام الاستنباط. وبناءً عليه ستخرج منه أكثر مسائله؛ فإنَّ ظهور صيغة (افعل) في الوجوب لا يكفي في إثبات الحكم إذا كان السند الذي وردت فيه الصيغة ظنّيّاً ما لم يضمّ إلى هذا الظهور حجيّة خبر الواحد. وإذا كان المتن ظنّيّاً فلا تكفي حجيّة الخبر إلّا بضمّ حجيّة الظهور، وإن أنكر أُصوليّتها.

ب) وإن كان مراده الثاني[1]، فينطبق ذلك على صيغة (افعل)؛ لأنّنا يمكن أن نفرضها في دليلٍ قطعيٍّ من سائر الجهات.

إلّا أنَّ هذا يمكن فرضه في تحديد ظهور كلمة **الصعيد** مثلاً؛ بأن ترد في دليلٍ قطعيٍّ من سائر الجهات إلّا من جهة هذه الكلمة، وعندها يجزم الفقيه بأنّها موضوعة للأعمّ، ويستنبط منها حكماً شرعيّاً بلا حاجةٍ إلى ضمّ مسألة أُصوليّة أُخرى إليها.

وعليه، سيكون مثلُ ظهور كلمة **الصعيد** مسألة أُصوليّة، فلا يتمّ ما ذكره من المائز بين مسائل العلم؛ لأنَّ كثيراً من المسائل غير الأُصوليّة تصلح أيضاً أن تقع بمفردها في طريق الاستنباط في بعض الموارد ومن دون حاجةٍ إلى مسألة أُصوليّة.

التعليق الثاني: إنَّ لازم قوله المتقدّم هو إنكار قواعد أُصوليّة أُخرى غير حجيّة الظهور؛ ففي علم الأُصول مباحثُ لا تكفي لوحدها لاستنباط الحكم الشرعي، من قبيل مباحث تشخيص أقوى الظهورين، ومن قبيل البحث في أنَّ العموم الشمولي أقوى أم البدلي؟ أو أنَّ الإطلاق الوضعي أقوى أم الحكمي؟ أو أنَّ المنطوق أقوى أم المفهوم؟ فهذه وغيرها من أشباهها لا تكون

---

(١) صرّح السيّد الخوئيقدس سره بإرادة المعنى الثاني في: الهداية في الأُصول (الأصفهاني) ١: ٢١، مقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول.

منتجة في مقام الاستنباط إلّا بضمّ مسائلٍ أُخرى إليها، كمسألة الجمع العرفي، ومسألة تقديم الأظهر على الظاهر.

وعلى هذا - وبناءً على قوله المتقدّم- سيكون ملزماً بإنكار حجيّة الجمع العرفي وإخراجها من مسائل علم الأُصول. إلّا أنّه لم يفعل ذلك كما فعل مع حجيّة الظهور؛ بدعوى أنَّ مسألة حجيّة الجمع العرفي من المسائل الارتكازيّة التي لا بحث ولا نقاش فيها، مع أنَّ بديهيّة المسألة ووضوحها لا يغيّران من كونها مسألةً من مسائل هذا العلم.

التعليق الثالث: وهو حول خصوص ما ذكره في ما يرتبط بمسألة (**إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه**)؛ حيث ذكر أنَّها - على تقدير القول بعدم الاقتضاء - لا تحتاج إلى ضمّ مسألة أُصوليّة أُخرى.

والصحيح: أنَّها بحاجة إلى مسألة أُخرى لإثبات الصحّة في العبادة؛ فحتّى لو نفينا الاقتضاء لم يكفِ ذلك لتصحيح العبادة إلّا بإثبات أحد أمرين؛ باعتبار أنَّ العبادة لا تصحّ إلّا بوجه قربيّ، فلابدَّ أن نثبت صلاحيّتها للتقرّب بها، وذلك يكون بأحد وجهين:

أ) إمّا أن نلتزم بالأمر الترتّبي - لو قلنا بإمكان الترتّب- لتصحّ الصلاة به، وهو مسألة أُصوليّة.

ب) وإمّا أن نقول: إنَّ سقوط الخطاب والأمر نتيجة التزاحم لا يستتبع سقوط الملاك؛ فإنَّ الأمر بالصلاة وإن كان ساقطاً بناءً على استحالة الترتّب كما يرى صاحب **الكفاية**[1]، إلّا أنَّ الملاك موجود، وهو وحده كافٍ في مقام

(١) راجع كفاية الأُصول: ١٣٤، المقصد الأوّل: في الأوامر، الفصل الثالث في الإجزاء، فصل في مسألة الضدّ، الترتّب.

التقرّب والتعبّد، فتصحّ الصلاة باعتباره، وهذه أيضاً مسألة أُصوليّة.

فالمسألتان أُصوليّتان وينطبق عليهما تعريف علم الأُصول، فإذا لم تثبت كلتا هاتين القاعدتين لا تصحّ الصلاة، وإن لم تكن حراماً؛ لأنّها لا تصحّ إلَّا بقصد التقرّب؛ لعدم إحراز الأمر ولا الملاك.

إذاً، مسألة (اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه) لا تقع بمفردها في طريق الاستنباط. وعلى كلا التقديرين - الاقتضاء وعدمه- من الخطأ أن يتصوّر أحدٌ ثبوت الحكم بصحّة العبادة بمجرّد القول بعدم الاقتضاء. وعلى كلا التقديرين هي بحاجة إلى ضمّ مسألة أُخرى أُصوليّة كما تقدّم.

وعلى هذا، لابدَّ للسيّد الأُستاذ؟ أن يخرجها من مسائل هذا العلم؛ فما أفاده من التمييز بين مسائل هذا العلم وبين غيرها غير تامٍّ.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المؤاخذة الأُولى واردة على هذا التعريف على حدّ ورودها على تعريف المشهور.

- على ضوء الاعتراض الثاني بعدم شمول التعريف للأُصول العمليّة

وأمّا بخصوص الاعتراض الثاني الذي كان يرد على تعريف المشهور، والذي يدّعي أنّه لا يشمل الأُصول العمليّة لأنّه لا يُستَنْبَطُ منها الحكم الشرعي؛ باعتبار عدم نظره بها إلى الواقع، فقد أجاب عن ذلك بمثل ما تقدّم منّا عند الكلام حول تعريف المشهور؛ حيث ذكرنا أنَّ المراد من استنباط الحكم معنى واسعٌ شاملٌ للإثبات التنجيزي والتعذيري، فيشمل التعريفُ الأُصولَ اللفظيّةَ والعمليّةَ والشرعيّةَ والعقليّةَ.

وعليه، فالأُصول العمليّة ستدخل في التعريف؛ لأنّها ستؤدّي إلى تنجيز الحكم الواقعي أو التعذير عنه.

وهذا الجواب على الرغم من صحّته وصلاحيّته لتعديل تعريف المشهور، إلَّا أنَّه لا ينسجم مع تصوّر السيّد الأُستاذ؟ عن مسائل علم الأُصول؛ فإنَّه - بناءً على هذا المعنى الواسع للاستنباط - يلزم دخول مسألة حجيّة القطع في مسائل علم الأُصول، مع أنَّه قد صرّح في بحثه بأنَّها ليست من المسائل الأُصوليّة[1]؛ وذلك لأنَّ حال حجيّة القطع حال حجيّة الخبر وقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ من حيث إنَّه يثبت بها الحكم الشرعي إثباتاً تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، ولولا حجيّةُ القطع لا يثبت الحكم بشيءٍ أبداً؛ فهي مقدّمة تقع في طريق الإثبات التنجيزي أو التعذيري للحكم الواقعي.

ويلزم من هذا محذوران:

المحذور الأوّل: أن يلتزم السيّد الأُستاذ؟ بأنَّ مسألة حجيّة القطع مسألة أُصوليّة، مع أنَّه قد بنى على عدم أُصوليّتها وصرّح بذلك.

المحذور الثاني: أنَّه بعد فرض أُصوليّتها يلزم خروج كلٍّ أو جلِّ مباحث علم الأُصول عنه بحسب تعريفه؛ فإنَّ قاعدة البراءة أو الاستصحاب أو حجيّة الخبر لا تكفي في التنجيز ما لم يُضمَّ إليها قاعدةٌ أُصوليّة هي حجيّة القطع.

وبذلك تخرج هذه القواعد عن كونها أُصوليّة؛ لأنَّه يشترط كونها مستقلّة في تنجيز الواقع والتعذير عنه كما تقدّم منه في التعريف.

- **على ضوء الاعتراض الثالث بشمول التعريف لجملة من القواعد الفقهيّة**

تمثّل الاعتراض الثالث في أنَّ التعريف يشمل القواعد الفقهيّة؛ لأنَّها ممّا يُستنبط منه حكمٌ شرعي.

---

(١) أُنظر: مصباح الأُصول (البهسودي) ٢: ٥، حجيّة القطع.

وقد أجاب السيّد الأُستاذ؟ عن ذلك بأنّنا نعطي للاستنباط معنىً ضيّقاً لا يشمل القواعد الفقهيّة؛ فللاستنباط معنيان:

المعنى الأوّل: استنباط تطبيقي، وذلك نحو تطبيق المقدّمة على النتيجة؛ حيث تكون النتيجة مصداقاً من مصاديق المقدّمة وحصّة منها وتطبيقاً لها، وذلك كقولنا: إنَّ المقبوض بالبيع الفاسد مضمون؛ وذلك لأنّ:

- ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.
- البيع يضمن بصحيحه.

ـ البيع يُضمن بفاسده.

المعنى الثاني: استنباط توسيطي، وذلك نحو توسيط المقدّمة في إثبات النتيجة، وهو أن تكون المقدّمتان متغايرتين متلازمتين، فنثبت إحداهما بالأُخرى من باب إثبات أحد المتلازمين بملازِمه، كإثبات وجوب السورة بظهور صيغة (افعل) في الوجوب؛ فإنَّ وجوب السورة حكمٌ شرعي، وظهور الصيغة مطلبٌ لفظيّ، ولكنّهما متلازمان بناءً على حجيّة الظهور.

ثمَّ قال: إنَّ المراد من الاستنباط في التعريف هو الاستنباط التوسيطي لا الاستنباط التطبيقي، والقواعد الفقهيّة لا يُستنبط منها الحكم إلَّا بنحو التطبيق؛ فهي بذلك خارجة عن تعريف علم الأُصول[1].

والجواب عن ذلك: إنَّ الاستنباط وإن كان على نحوين: تطبيقي وتوسيطي، ولكن يمكن تقسيم التوسيطي إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما كانت النتيجة فيه عبارة عن حكم كلّي ملازم للمقدّمة،

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٩-١٠، تمهيد، الأمر الثاني: في تعريف علم الأُصول، الركيزة الأُولى.

كالتلازم بين ظهور صيغة (افعل) في الوجوب وبين وجوب السورة.

القسم الثاني: ما كانت المقدّمةُ فيه محقِّقةً لموضوع الحكم الكلّي، والنتيجةُ عبارة عن مصداقٍ جزئيٍّ من الحكم. وهذا من قبيل صحّة بيع المعاطاة:

أ) فإذا أردنا أن نستنبط منها صحّة البيع، كان هذا تطبيقاً.

ب) وإذا أردنا استنباط جواز تصرّف المشتري في ما اشتراه، فهذا تحقيقٌ لموضوع الحكم الشرعي، بمعنى: أنَّ القاعدة جعلت المشتري مالكاً، والمالكُ موضوعٌ للحكم بجواز التصرّف، وهذا توسيط لا تطبيق؛ لأنَّ الحكم بنفوذ التصرّف ليس من مصاديق صحّة المعاطاة.

إذا اتّضح هذا، عندها نسأل السيّد الأُستاذ؟: ماذا تقصد من الاستنباط التوسيطي؟

أ) فإن ادّعى أنّه أراد ما يشمل كلا معنيَي الاستنباط التوسيطي، فحينها يلزم منه دخولُ جميع القواعد الفقهيّة في علم الأُصول؛ لأنّها جميعاً تحقّق موضوعاً لأحكام شرعيّة: فقاعدة نفوذ المعاطاة تحقّق موضوعاً لجواز التصرّف، وقاعدة (**ما يضمن بصحيحه**) تحقّق موضوعاً لوجوب دفع القيمة مثلاً، وهكذا..

ب) وأمّا إذا ادّعى أنَّ المراد هو التوسيط بالمعنى الأوّل خاصّة - وهو الملازمة بين القاعدة وبين الحكم الكلّي، وأمّا تحقّق الموضوع فلا يدخل فيه- فيلزم على هذا أن تكون بعض مسائل علم الأُصول خارجةً عنه على وفق مبناه في التعريف؛ فقاعدة (**إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه**) يستنبط منها صحّة الصلاة أو بطلانها؛ فالمقدّمة هي القول بالاقتضاء، والنتيجة هي القول بالبطلان، وهما متغايران، إلّا أنَّ أحدهما يحقّق موضوع الآخر؛ لأنَّ

صحّة الصلاة حكمٌ كلّي مجعولٌ على المكلّف الجامع للشرائط والفاقد للموانع، ومن جملة الشرائط: أن لا يكون فعله محرّماً. كما إنَّ من جملة أجزاء موضوع الحكم بالبطلان: أن يكون الفعل محرّماً.

فإذا نفينا الاقتضاء فقد أثبتنا موضوع الحكم بالصحّة، وإذا أثبتناه فقد أثبتنا موضوع الحكم بالبطلان.

وهذا الاعتراض لا يرد علينا؛ لأنّنا نقول: إنَّ ملاك المسألة الأُصوليّة هو التوسّط في إثبات أصل الحكم الكلّي، دون إيجاد الموضوع.

وأمّا مسألة (**إنَّ الأمر بالشي يقتضي النهي عن ضدّه**) فنحن لا نجعل ثمرتها الفقهيّة صحّة الصلاة وبطلانها حتّى يرد علينا هذا الإشكال.

إلّا أنَّ لهذه المسألة ثمرةً أُخرى ترجع - بحسب الحقيقة - إلى إثبات أصل الكبرى، لا إلى تحقيق الموضوع على ما سيأتي في محلّه. وقد ذكر هو أنَّ هذه الثمرة عبارة عن تصحيح الأمر الترتّبي بالصلاة على تقدير القول بعدم الاقتضاء.

هذا تمام الكلام حول التعريف الثالث الذي أفاده السيّد الأستاذ؟.

٣. تعريف المحقق العراقي ﭬ

وأمّا المحقّق العراقي فقد وجّه اهتمامه وصرف نظره إلى دفع الإشكال الأوّل من الإشكالات الثلاثة المتقدّمة، وهو النقض بالمسائل اللغويّة والرجاليّة، مع أنّها مقدّمات في استنباط الحكم الشرعي؛ فقال: إنَّ المدار في المسألة الأُصوليّة هو على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحوٍ يكون ناظراً إلى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفيّة تعلّقه بموضوعه[1].

---

(١) مقالات الأُصول (العراقي) ١: ٥٤، المقالة الأُولى: في ما يتعلّق بالعلم موضوعاً وغايةً وتعريفاً.

فالمسألة الأُصوليّة عنده هي كلّ مسألة تكون ناظرة بمفادها مباشرة إلى إثبات حكم شرعي أو خصوصيّة فيه، وكلّ مسألة لا تكون كذلك فهي ليست أُصولية، إلّا أن يكون فيها نظرٌ مباشر إلى الحكم أو لخصوصيّة فيه.

فمثلاً: ظهور صيغة (افعل) في الوجوب مسألة لغويّة، ولكنّها أُصوليّة؛ لأنَّ صيغة (افعل) ناظرة لإثبات الحكم، ولا معنى لصيغة (افعل) لولا هذا الوجوب. وأمّا مدلول كلمة (**الصعيد**) فهو مسألة لغويّة، وكذا وثاقة الراوي؛ فإنّها مطلب معقول في نفسه بقطع النظر عن تمام الأحكام الشرعيّة، وليس لسانها متعرّضاً ابتداءً لبيان الحكم.

وقبل الدخول في مناقشة هذا التعريف والنقض عليه، لابدَّ لنا من توضيح بعض الخصوصيّات التي امتاز بها هذا الكلام عن غيره، فنقول: قد تُوهِّم[1] أنّه يُنقَض على كلام المحقّق العراقي قدس سره بمسألة العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والمفاهيم، في حين إنّها تندرج في ميزانه:

أ) فبحث المفاهيم - مثلاً - يندرج في كلام المحقّق العراقي قدس سره؛ لأنَّ المفهوم عبارة عن دلالة الجملة الشرطيّة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؛ فكأنَّ المفهوم ناظرٌ بلسانه إلى الحكم إثباتاً ونفياً؛ فهو بحثٌ عن كيفيّة تعلّق الحكم، وليس بحثاً عن مدلولٍ مستقلٍّ في نفسه لا علاقة له بالحكم.

ب) وكذا الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة؛ فإنَّ مفاد الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2] هو - ابتداءً - ثبوت الحكم على الطبيعة؛

---

(١) الظاهر أنَّ المقصود هو المحقّق البجنوردي قدس سره في منتهى الأُصول ١: ٣، التمهيد، الأمر الثاني في تعريفه.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

فهو ناظرٌ إلى وضع الحكم على التعيين، فيكون بحثاً عن خصوصيّةٍ في الحكم.

ولا ينبغي أن يقاس هذا الإطلاق بمسألة ظهور كلمة (الصعيد)؛ فإنَّ الفرق بينهما في غاية الوضوح؛ لأنَّ مطلق وجه الأرض معنى لكلمة الصعيد بوجودها الأفرادي. وأمّا الإطلاق الثابت بالمقدّمات، فهو ناظرٌ في الحقيقة إلى المحمول - وهو الحكم - ولذا لا تجري المقدّمات إلّا في النسب التامّة لا في الكلمة المفردة، وهذا دليلٌ على أنَّ الإطلاق الحكمي ناظرٌ إلى الحكم.

ج) وكذلك ينطبق التعريف على مباحث العموم - بناءً على أنَّ معنى العموم هو دلالة الأداة على استيعاب الحكم لتمام أفراد المدخول - فهو بحثٌ عن كيفيّة تعلّق الحكم بالموضوع، أي: علاقة الحكم بموضوعه، وليس بحثاً عن ذات الموضوع، ولذا لا يقاس بالظهورات اللغويّة الأفراديّة.

إلى هنا تبيّن وجهٌ معقولٌ لما أفاده المحقّق العراقي قدس سره، وأنَّ كلّ مقدّمة استنباطيّة إذا كانت ناظرةً إلى إثبات حكم أو خصوصيّة في الحكم - ككونه استيعابيّاً أو مطلقاً - فهي مقدّمة أُصوليّة، وإلّا فلا.

وعليه، فلو كانت المقدّمة داخلةً في مقدّمات الاستنباط دخولاً غيرَ مباشر لإثبات أصل الحكم بنفسها أو لإثبات خصوصيّة فيه فهي ليست قاعدة أُصوليّة.

النقض على تعريف المحقّق العراقي قدس سره

هذا ولكنّ ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره غير تامٍّ؛ لورود عدّة اعتراضات عليه. ولنقتصر على ذكر بعضٍ منها:

الاعتراض الأوّل

وحاصل هذا الاعتراض: أنَّ هناك قواعد استدلاليّةً تذكر في الفقه دون الأُصول واجدةً للنكتة التي ذكرها، أي: إنّها قواعد استدلاليّة ناظرة إلى إثبات

الحكم الشرعي أو خصوصيّة فيه؛ فلو كان تمام الملاك في القاعدة الأُصوليّة هو ذلك، للزم من ذلك اندراجُ هذه القواعد في علم الأُصول.

ولنذكر على سبيل المثال اثنين منها:

المثال الأوّل: إنَّ دليل الأمر إذا نسخ منه الوجوب هل يبقى دالاً على الجواز أم لا؟

هنالك مَن يقول[1] بأنّه يدلّ على الجواز، وذلك بدعوى أنَّ هذا الدليل يدلّ على أمرين:

الأوّل: هو كلّي الجواز.

والثاني: هو خصوصيّة الوجوب.

فإذا زالت خصوصيّة الوجوب تبقى دلالته على أصل الجواز.

وهناك بحثٌ فقهي آخر في **(المقبوض بالعقد الفاسد)**، وهو أنَّ أدلّة إمضاء المعاملات - كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] و﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[3] - تقتضي كون السلعة مضمونةً بالثمن المقرّر في مقام المعاملة؛ فإذا باع كتاباً بثمن مسمّى فهي تثبت مضمونيّة الكتاب وكونَه مضموناً بالمسمّى؛ فإذا ثبت في موردٍ بطلانُ المعاملة وأنَّ الثمن ليس ثمناً له، فهل يمكن أن نثبت بدليل الإمضاء أصلَ الضمان أم لا؟

هنالك مَن يدّعي إمكان إثبات أصل الضمان بدليل الإمضاء؛ بدعوى أنَّ دليل الإمضاء يثبت أمرين:

---

(١) كالمحقّق العراقي نفسه في بدائع الأفكار ١: ٤١٣، المقصد الأوّل: في الأوامر، الفصل السابع: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

أحدهما: كلّي الضمان وأنَّ السلعة مضمونة في الجملة.

وثانيهما: أنّه مضمونٌ بالثمن.

فإذا ثبت فساد المعاملة يبطل الأمر الثاني ويبقى الأمر الأوّل، ويثبت أصلُ الضمان بالمثل أو القيمة.

وهذا البحث هو سنخ ذلك البحث تماماً وبلا فرق بينهما؛ فإنَّ كليهما ناظرٌ إلى إثبات الحكم ابتداءً.

فلابدَّ إذاً من تحصيل فرقٍ ما بين هاتين القاعدتين، ولا يكفي إبراز تلك النكتة التي ذكرها المحقّق العراقي قدّس سرّه؛ لأنَّ لكلتيهما نظراً وإثباتاً للحكم الشرعي، فلابدَّ من إبراز فارقٍ آخر بين القواعد الأُصوليّة وبين غيرها بحيث يكون وحده كافياً لحلّ تمام هذه المشاكل، وبلا حاجةٍ إلى ضمّ دعوى أنَّ المسألة الأُصوليّة تكون ناظرةً إلى إثبات نفس الحكم.

المثال الثاني: وهو عبارة عن مسألة فقهيّة تبحث في أنَّ الدليل الذي يدلّ على مطهّريّة شيء: هل يدلّ على طهارته بالالتزام أم لا؟

هناك مَن يقول بدلالته على طهارته بالملازمة، وقد التزم الفقهاء بأنَّ ما دلّ من القرآن الكريم على مطهّريّة الماء يدلّ على طهارته بالملازمة[1].

وبناءً عليه، تكون هذه القاعدة كليّة يثبت بها أصل الحكم، وهو الطهارة؛ فأيّ فرقٍ إذاً بين ما نحن فيه وبين مسألة الضدّ ونحوها؟! والأمثلة

---

(١) أُنظر: منتهى المطلب ١: ١٧، المقصد الأوّل فيما يتطهّر به، البحث الأوّل في الماء المطلق، مسألة الماء المطلق طاهر في نفسه مطهّر لغيره، ورياض المسائل ١: ٨، كتاب الطهارة الأوّل في الماء المطلق، ودليل العروة ١: ٣-٧، كتاب الطهارة، فصل في المياه، وجواهر الكلام ١: ٧٠، كتاب الطهارة، الركن الأوّل في المياه، الطرف الأوّل في الماء المطلق، مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٠، كتاب الطهارة، فصل في المياه.

من الفقه على أمثال هذه القواعد كثيرة.

وعليه، فلابدَّ من إبراز نكتة أُخرى تُعرَّف على أساسها المسائل الأُصوليّة بحيث تمتاز عن غيرها من المسائل.

الاعتراض الثاني

وهو اعتراضٌ مبنيٌّ على التصوّر المشهوري للثمرة في بحث اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه؛ حيث ذهب المشهور إلى أنَّ الحكم المستنبط من هذه المسألة هو صحّة العبادة وبطلانها[1].

لكنّنا نقول هنا: إنَّ هذه القاعدة الأُصوليّة ليست ناظرةً بنفسها إلى إثبات الصحّة والبطلان، ولا تفيد بنفسها صحّة الصلاة أو بطلانها، بل يُقال: إنَّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة، وبالتالي تبطل الصلاة، لكن لا بمفاد هذا الاقتضاء، بل بمفاد قانون أنَّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد؛ فالبطلان مدلولٌ لقاعدة (**اقتضاء النهي عن العبادة الفساد**)، لا لقاعدة (**اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه**)، فلا ينطبق هذا الميزان على الاقتضاء.

ومثله القول بعدم الاقتضاء؛ فإنَّه لا يفيد بنفسه صحّة الصلاة، وإنَّما تُستفاد الصحّة من إطلاق خطاب «صلِّ»؛ لأنَّه لا يمنع عن إطلاقه إلَّا اقتضاء الحرمة، وقد فُرض عدمه؛ إذ لا نهي في المقام. وعليه، فهذا الاقتضاء لا يدلّ بنفسه على الصحّة، وإنَّما تستفاد الصحّة من إطلاق الدليل.

إذاً، فالنكتة التي ذكرها المحقّق العراقي – وهي أن تكون القاعدة

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٣، المقصد الأوّل في الأوامر، مسألة الضد، الأمر الرابع: الثمرة، فوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٣١٢، المقصد الأوّل في الأوامر، القول في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، الثمرات.

بنفسها ناظرةً إلى إثبات الحكم - غير موجودة في مسألة الضدّ بناءً على الفهم المشهوري للثمرة.

الاعتراض الثالث

وهو دعوى شمول التعريف للقواعد المنطقيّة؛ وذلك باعتبار أنّها ناظرة إلى إثبات أصل الحكم عندما تدخل في مقام الاستنباط؛ فحينما يقول الفقيه:

- قام على وجوب السورة خبرُ الثقة.
- وكلّ ما قام عليه خبر الثقة فهو ثابت تعبّداً.

∴ فوجوب السورة ثابتٌ تعبّداً.

فهنا يوجد مقدّمة منطقيّة داخلة في الاستنباط، وهي الشكل الأوّل من القياس، ومفاده النظر إلى نفس الحكم؛ فإنّ مفاد الشكل الأوّل هو أنّه إذا كان الحدّ الأصغر مصداقاً للحدّ الأوسط، وكان الحدّ الأوسط مصداقاً للحدّ الأكبر، فعندها يكون الحدّ الأصغر مصداقاً للحدّ الأكبر. وعليه، يكون مفاده تصحيح النتيجة، المتمثّلة في المقام بالحكم الشرعي.

وعليه، فما هو الفرق بين القواعد المنطقيّة وبين القواعد الأُصوليّة؟ فإنّ كليهما ناظرٌ إلى إثبات نفس الحكم.

وعليه، فنحن بين أمرين:

أ) فإن اقتصرنا على خصوص النكتة التي ذكرها المحقّق العراقي قدس سره في التعريف، فسوف ترد هذه الاعتراضات التي لا جواب عنها.

ب) وإن لم نقتصر على ذلك بل أضفنا إليها نكتة أُخرى لدفع الإشكالات المتقدّمة، فربما تكون النكتة المضافة كافيةً من دون ضمّ النكتة المذكورة في التعريف.

الاعتراض الرابع

ذكر المحقّق العراقيقدس سره أنَّ القاعدة الأُصوليّة هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم أو خصوصيّة فيه، لا إلى أطرافه، كموضوعه مثلاً.

وهنا نسأل فنقول: ما المراد من النظر والإثبات؟ هل هو النظر اللساني؟ أم مطلق الدلالة بنحوٍ يشمل الكشف، ككشف الأمارة عن ذي الأمارة، والحجّة عن ذي الحجّة، والبرهان عن المبرهَن؟!

أ) فإن أراد خصوص الدلالة اللفظيّة، فمن المعلوم أنَّ جملةً من القواعد الأُصوليّة ليس لها دلالة لفظيّة، من قبيل أبحاث الاستلزامات، من قبيل: (**استلزام الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه**)، و(**استلزام الأمر بالشيء الأمرَ بمقدّمته**)؛ فإنَّ دلالتها معنويّة لبيّة وليست لفظيّة؛ لأنَّ الاستلزامات صور واقعيّة غير لفظيّة، فيلزم خروجها عن علم الأُصول، مع أنّه لا إشكال في كونها من المسائل الأُصوليّة.

ب) وإن أراد مطلق الدلالة بنحوٍ يشمل الدلالة المعنويّة، فيلزم دخول مسألة وثاقة الراوي في علم الأُصول؛ لأنَّ وثاقة الراوي هي الدليل على صدقه وعلى ثبوت الحكم الذي نقله، فالكاشف المعنوي عن وجوب السورة هو وثاقة زرارة الذي روى وجوبَها، وذلك على حدّ إثبات (**ظهور الصيغة في الوجوب**) للحكم؛ فهي أمارة مثبتة لنفس الحكم إثباتاً معنويّاً لا لفظيّاً، فتدخل مسائل الرجال في علم الأُصول، مع أنّها خارجة عن مسائله بلا إشكال.

وعلى أيّ حال يرد أحدُ المحذورين.

التعريف المختار

إلى هنا قمنا باستعراض التعاريف المشهورة لعلم الأُصول وفرغنا من الكلام حولها. ولابدَّ من التعرّض إلى ما هو الصحيح في المقام فنقول: يمكن أن يعرّف علم الأُصول بأنَّه: **العلم بالقواعد المشترَكَة في الاستدلال الفقهي خاصّة.**

وتوضيح ذلك: أنَّ نسبة علم الأُصول إلى علم الفقه هو نسبة علم المنطق إلى كلّ العلوم، ونسبته إلى الاستدلال الفقهي نسبة المنطق إلى الاستدلال العلمي مطلقاً.

وقد قرأنا أنَّ الاستدلال العلمي فيه أجزاء ماديّة تختلف من علم إلى علم، وأجزاء صوريّة مشتركة بين تمام العلوم.

فالقواعد المشتركة بين العلوم - مثل إنتاج الشكل الأوّل أو الثاني - لم يؤخذ فيها مادّة من علم معيَّن، بل أخذت بنحو (لا بشرط) من حيث المادّة؛ فهي قاعدة مشترَكة بين العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وغيرها.

وهناك أجزاء تختلف من علمٍ إلى علم؛ فموادّ القياس في العلوم الرياضيّة تختلف عنها في العلوم الطبيعيّة؛ ففي العلوم الطبيعيّة نقول مثلاً:

- إنَّ الحديد معدن.
- وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة.

∴ الحديد يتمدّد بالحرارة.

وفي العلوم الرياضيّة نقول مثلاً:

- إنَّ عدد سبعة (٧) لا ينقسم إلَّا على نفسه.
- وكلّ عدد لا ينقسم إلَّا على نفسه فهو عدد أوّلي.

∴ عدد سبعة (٧) عدد أوّلي.

فالشكل الأوّل محفوظ في كلا الحالتين، إلّا أنَّ المواد اختلفت تبعاً لاختلاف العلوم، وهذه هي نسبة المنطق إلى سائر العلوم.

ونفس هذه النسبة موجودةٌ في ما يرجع إلى نسبة علم الأُصول إلى علم الفقه؛ فإنَّ في الاستدلال الفقهي جنبتين:

الجنبة الأُولى: قواعد مشتركة أُخذت (لا بشرط) من حيث المادّة.

الجنبة الثانية: قواعد أُخذت (بشرط شيء) من حيث المادّة.

فمثلاً: حجيّة خبر الواحد من مقدّمات الاستنباط، وكذلك وثاقة زرارة، إلّا أنَّ حجيّة خبر الواحد من القواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي ومأخوذة (لا بشرط) من حيث المادّة، ولذا يمكن أن يثبت بها وجوب السورة أو وجوب الصوم أو أيّ مادّة من مواد فعل المكلَّف.

أمّا رواية زرارة الدالّة على وجوب السورة، فلا يمكن أن يثبت بها إلّا وجوب السورة دون غيره، فتكون مقدّمة ماديّة في الاستنباط.

وهذا هو معنى قولنا: **إنَّ علم الأُصول هو العلم بالقواعد المشترَكَة في الاستدلال الفقهي.**

فكلّ مقدّمة أُخذت (لا بشرط) من حيث المادّة فهي مقدّمة أُصوليّة. وكلّ مقدّمة أُخذت (بشرط شيء) من حيث المادّة – أي: إنّها لا تثبت إلّا حكم الموضوع الذي تعرّضت له – فهي أجنبيّة عن علم الأُصول.

وبقي أن نتعرّض لمطلبين:

المطلب الأوّل: في شمول هذا التعريف لتمام مباحث علم الأُصول.

المطلب الثاني: في إخراج هذا التعريف لتمام المقدّمات الأجنبيّة عن علم الأُصول، كالمقدّمات الرجاليّة والقواعد الفقهيّة.

١) شمول التعريف لكلّ مسائل علم الأُصول

أمّا في ما يرتبط بشمول هذا التعريف لتمام المقدّمات التي يُبحث عنها في علم الأُصول، فهذا يتّضح باستقراء القواعد الأُصوليّة؛ فإنّنا إذا لاحظناها جميعاً وجدنا أنّها مأخوذة على نحو (لا بشرط) من حيث المادّة، أي: من حيث أفعالُ المكلّفين.

وتنقسم القواعد الأُصوليّة الواجدة لهذه النكتة إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما كان (لا بشرط) من حيث المادّة، ولكنّه (بشرط شيء) من حيث نوعُ الحكم الذي يثبت به، كدلالة صيغة (افعل) على الوجوب؛ فإنّها (لا بشرط) من حيث المادّة؛ لأنّه يمكن أن يثبت بها وجوبُ أيّ فعلٍ من الأفعال، ولكنّها (بشرط شيء) من حيث الأحكام، فلا يمكن أن نثبت بها الإباحة أو الكراهة، وإنّما يثبت بذلك نوعٌ مخصوصٌ من الحكم الشرعي، وهو الوجوب.

القسم الثاني: يكون (لا بشرط) من الحيثيّتين - أي: من حيث المادّةُ ومن حيث نوعُ الحكم أيضاً- كالاستصحاب مثلاً؛ فإنّه (لا بشرط) من حيث المادّةُ ومن حيث الحكم؛ لأنّه يمكن استصحاب الكراهة والإباحة، وكذلك حجيّة خبر الواحد - فإنّها (لا بشرط) من حيث كلتا الحيثيّتين - وحجيّة الشهرة، والإجماع، والظهور، ومباحث المفاهيم.

إذاً، فهذا التعريف قدرٌ جامعٌ بين مباحث علم الأُصول.

٢. عدم شمول التعريف لغير مسائل علم الأُصول

نتناول في المطلب الثاني مسألة خروج بقيّة المقدّمات عن علم الأُصول بناءً على التعريف المتقدّم:

أ) خروج مسائل علم الحديث

فمن جملة المقدّمات مسائل علم الحديث، أي: روايات الكتب الأربعة؛ فإنّها مقدّمات في الاستنباط، ولكن لا ينطبق عليها هذا التعريف؛ لأنّها أُخذت (بشرط شيء) من حيث المادّة؛ فالرواية الدالّة على وجوب السورة مثلاً أُخذت (بشرط شيء) من حيث هذه المادّة الخاصّة، وهي السورة، فلا يصدق عليها أنّها قاعدة مشتركة في عمليّة الاستنباط الفقهي.

ب) خروج المسائل اللغويّة البحتة

وتخرج أيضاً مسائل علم اللغة البحتة، من قبيل مدلول كلمة (**الصعيد**) وهل هي موضوعة لخصوص التراب أم للأرض مطلقاً، إذ يستنبط منها الحكم الذي أخذ في موضوعه الصعيد دون غيره، فتكون مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادّة.

وهذا الفرق هو الذي يفسّر تعرّض علماء الأُصول لبعض مسائل اللغة دون بعضها الآخر؛ فإنّ ما تعرّضوا له قد أُخذ على نحو (لا بشرط) من حيث المادّة، كظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور مادّة الأمر في الحصّة الاختياريّة. وأمّا ظهور كلمة (**الصعيد**) فهي مأخوذة (بشرط شيء). وحتّى بحث (**الصحيح والأعمّ**) بحث غير أُصولي؛ إذ يُستنبط منه حكم خاصّ بالصلاة، وقد أُخذ (بشرط شيء) من حيث المادّة. وكذلك بحث (**المشتقّ**)؛ فإنّه أُخذ (بشرط شيء) من حيث المادّة[1].

---

(١) سُئل؟: كيف تكون مسألة (اقتضاء النهي عن العبادة الفسادَ) مسألة أُصوليّة مع أنّها أُخذت (بشرط شيء) بالنسبة للفساد خاصّة، ولا يستنبط منها شيء آخر؟! فأجاب بما حاصله: أنّ العبادة لم تؤخذ في موضوع هذه المسألة، وإنّما أُخذ موضوعها تاماً لكلّ

ج) خروج القواعد الفقهيّة

وكذلك تخرج القواعد الفقهيّة عن التعريف، من قبيل قاعدة (ما يُضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، وحتّى القاعدة الاستدلاليّة الموجودة في الفقه والتي تشكّل مبدأً استدلاليّاً بالنسبة إلى القاعدة المذكورة، وهي قاعدة (هل يثبت بدليل الصحّة الضمانُ بالغرامة إذا بطل الضمان بالمعاوضة؟)؛ فإنَّ التعريف المتقدّم لا ينطبق على كلتا القاعدتين لأنّه قد أُخذ فيهما مادّة معيّنة؛ إذ لا يُستنبط منهما إلّا الضمان في العقد الفاسد دون شيءٍ آخر.

د) خروج قواعد علم الرجال

بقي لدينا قواعد علم الرجال - كوثاقة زرارة- فإنّها أيضاً غير مشمولة بالتعريف المتقدّم؛ لأنَّ وثاقته وإن كانت تفيد في استنباط حكم أيّ مادّة يخبر بها زرارة، ولكنّ وثاقته ليست من المقدّمات الداخلة في الاستدلال الفقهي؛ لأنّنا نريد من الاستدلال الفقهي: القياسَ الأخير الذي يباشره الفقيه بما فيه من صغرى وكبرى، والحال أنَّ هذه المقدّمة - وثاقة زرارة- تدخل في القياس ما قبل الأخير لا في الأخير؛ لأنّنا نرتّب قياسين:

القياس الأوّل:

- هذا خبر زرارة.
- زرارة ثقة.

شيء، فقيل: إنَّ النهي عن الشيء يقتضي الفساد. ولكن حيث لا يكون غير العبادات والمعاملات قابلاً للاتّصاف بالصحّة والفساد، فلا يمكن تطبيق المحمول في هذه المسألة عليها، وإنّما يكون المتّصف بالصحّة والفساد هو العبادات والمعاملات، فينطبق عليها محمولها، وهو الفساد (المقرّر).

∴ هذا خبر ثقة.

فهذا قياسٌ دخلت فيه المقدّمة الرجاليّة، ونتيجته أنَّ هذا خبر ثقة.

القياس الثاني:

- وجوب السورة أخبر به الثقةُ.
- كلُّ ما أخبر به الثقة فهو ثابت.

∴ وجوب السورة ثابتٌ.

وكما نلاحظ، فإنَّ وثاقة زرارة قد شكّلت مقدّمةً في القياس ما قبل الأخير ولم ترد في القياس الأخير المكوّن من مقدّمتين:

الصغرى: مأخوذة من علم الحديث؛ لأنّنا إنّما نعرف أنَّ وجوب السورة قد أخبر به الثقة أم لا من كتاب **الوسائل** مثلاً.

والكبرى: هي عبارة عن مقدّمة مشتركة أُصوليّة.

هـ) خروج القواعد المنطقيّة

ومنه يُعرف أنَّ القواعد المنطقية أيضاً خارجة عن علم الأُصول؛ لأنَّ قاعدة الشكل الأوّل لا تشكّل مقدّمة في القياس الأخير، وإنّما هي برهانُ صحّته.

ومن هنا يصحّ أن يقال: **إنَّ علم الأُصول هو العلم بالقواعد المشترَكة في القياس الأخير للاستدلال الفقهي.**

الضابط في القاعدة الأصولية

نستخلص ممّا تقدّم أنَّ الضابط في أُصوليّة القاعدة هو اجتماع أمرين:

الأمر الأوّل: أن تكون المقدّمة صالحةً للوقوع في القياس الأخير، الذي هو معنى الاستدلال الفقهي.

الأمر الثاني: أن لا تكون المقدّمة مأخوذةً (بشرط شيء) من حيث المادّة، بل لابدَّ أن تكون مأخوذة على نحو (لا بشرط).

ويتوفّر كلا هذين الأمرين في جميع مباحث علم الأُصول المتعارفة؛ فإنَّ مباحث الحجج ومباحث الأُصول تقع كبريات في القياس الأخير، وأبحاث الظواهر تقع صغرى فيه، وأبحاث الاستلزامات العقليّة تقع كبرى فيه، وكلّها أبحاث غير ماديّة؛ إذ لم يؤخذ فيها مادّة معيّنة.

وباقي المسائل التي تقع مقدّمات في الاستنباط فاقدةٌ لأحد الشرطين.

وبحسب الحقيقة فإنَّ هذا الضابط ليس مجرّد عنوان منتزع من الأبحاث الواقعة في علم الأُصول خارجاً، بحيث نلاحظها ونخترع لها ضابطاً جامعاً مانعاً كما كان هو الحال في الضوابط السابقة التي تعتبر تجشّمات استهدفت تحصيل الجامع المانع لأجل تصحيح كلمات الأُصوليّين، وإلّا يبقى السؤال مطروحاً حول النكتة التي تمّ على أساسها اختيار المقدّمة الفلانيّة دون غيرها للدخول في علم الأُصول، والتي نميّز على أساسها بين القاعدة التي تكفي بمفردها للاستنباط أو التي تنظر إلى الحكم الشرعي وبين القاعدة التي ليست كذلك.

وأمّا الضابط الذي ذكرناه فهو يصحّح ما وقع ويوجّهه؛ لأنَّ نكتة مناسبات الحكم والموضوع محفوظة فيه بلحاظ الشرطين اللذين ذكرناهما:

أ) أمّا حول الشرط الأوّل، فإنَّ علم الأُصول قد نشأ في أحضان علم الفقه وعلى طول خطّه؛ ففي بداية الأمر كانوا إذا رأوا القاعدة مناسبةً مع مسألة فقهيّة ذكروها معها، من قبيل قاعدة الضمان أو الإقرار، فبقي الفقه فقهاً.

لكنّهم التفتوا بعد ذلك إلى وجود قواعد غير ماديّة و(لا بشرط) من حيث المادّة، بمعنى: أنَّ نسبتها إلى كلّ أفعال المكلّفين على حدٍّ واحد، فتساءلوا

عن موقعها المناسب في الأبواب الفقهيّة. وهكذا أفرزوا لها علماً مستقلاً باعتبار كونها قواعد مشتركة، دون أن يهتمّوا بأن تكون القواعد بمفردها كافية أم لا، وأن تكون ناظرة إلى الحكم أم لا.

ونحن نلاحظ أنَّ الخصوصيّات الموجودة في التعاريف السابقة لا تتناسب مع نكتة تأسيس هذا العلم[1].

ب) كما أنَّ المناسبة محفوظة بلحاظ الشرط الثاني، وهو أن تكون المقدّمة مقدّمة في القياس الأخير، أي: أن تكون من المبادئ التصديقيّة المباشرة لا من مبادئ المبادئ؛ إذ من الواضح أنّنا كلّما صعدنا في المبادئ وصلنا إلى دوائر أوسع من هذا العلم، لأنّنا سنصل إلى مقدّمات تكون مؤثّرة في مجموعة من العلوم وليس في الفقه بالخصوص، فينتقل الكلام إلى أُصول مجموع العلوم، لا إلى أُصول الفقه بالخصوص.

فلو أردنا أن نؤسّس علم الأُصول من جديد فيجب أن نؤسّسه انطلاقاً من هذا الضابط.

ومن هنا يتّضح ما أشرنا إليه من أنَّ بعض القواعد الأُصوليّة تكون (لا بشرط) من حيث المادّة، و(بشرط شيء) من حيث نوعُ الحكم - كظهور صيغة (افعل) في الوجوب- وهذا يكفي في أُصوليّة المسألة.

ولكنّ هذا إنّما يكون فيما إذا كان نوعُ الحكم سنخَ حكمٍ سيّال في الفقه ولا يختصّ ببابٍ دون باب، كالوجوب والصحّة والبطلان، ولهذا ذكر ظهور صيغة (افعل) في علم الأُصول، وكذا مسألة (**اقتضاء النهي عن الشيء الفساد**)، سواء أكان عبادةً أم معاملة أم إيقاعاً أم سوى ذلك؛ فإنّها من حيث

---

(١) هذا بالنسبة إلى أحد الشرطين حينئذٍ (المقرّر).

المادّة (لا بشرط) وتعمّ كلّ ما يتّصف بالصحّة والفساد. ومن حيث الحكم أُخذت بشرط الصحّة والفساد، وهو أمر سيّال في الفقه.

وقد يكون الحكم خاصّاً بباب معيّن، كقاعدة (**أنّ ما دلّ على مطهّريّة شيء هل يدلّ على طهارته أم لا؟**)؛ فإنّها من حيث المادّة (لا بشرط)، ولكن أخذ فيها من حيث الحكم نوعٌ مخصوصٌ من الحكم، وهو الطهارة، وهو أمرٌ لا يذكر إلّا في كتاب الطهارة، دون باب الصلح أو الإجارة مثلاً.

ومن هنا يتّضح أنّ القاعدة الأُصوليّة تكون (لا بشرط) من حيث المادّة، ومن حيث الحكم إمّا (لا بشرط) وإمّا (بشرط شيء)، أي: بشرط نوعٍ مخصوصٍ بنحوٍ يكون سيّالاً في تمام أبواب الفقه.

وأمّا إذا كان حكمه خاصّاً بكتابٍ معيّن من الفقه فهذا يجعل منه أصلاً من أُصول ذلك الكتاب - من قبيل كتاب الطهارة أو كتاب الضمان مثلاً - لا من أُصول الفقه بتمامه.

وبهذا تبيّن لنا التعريف الصحيح ثبوتاً وإثباتاً، بمعنى: أنّه هو التعريف الجدير بأن يؤسّس عليه علم الأُصول، وهو المنطبق على عمل الحاجبي والعضدي[١] في جميع الأبواب[٢].

---

(١) الحاجبي، أبو عمرو عثمان بن عمر المصري الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب، المتوفّى سنة ٦٤٦ هـ صاحب كتاب مختصر الأُصول والمعروف بمختصر ابن الحاجب، وهو كتابٌ مهمٌّ في بابه، وعليه شروح كثيرة أهمّها شرح العضدي للقاضي عضد الدين الأيجي عبد الرحمن بن أحمد، وهو العالم بالأُصول والمعاني والعربيّة، والمتوفى سنة ٧٥٦ هـ.

(٢) ذكر؟ أنّ قاعدتَي (لا ضرر) و(لا حرج) قاعدتان ماديّتان؛ لأنّ الضرر والحرج عنوانٌ ثانويّ منطبقٌ على أفعال المكلّفين، فتكون القاعدة أُخذت (بشرط شيء) بالنسبة إليها، فلا تكون أُصوليّة (المقرّر).

خروج حجية القطع عن علم الأصول

إلى هنا تمّ الكلام في الجهة الأُولى المخصّصة لتعريف علم الأُصول، وبقي أن نتعرّض لبحث خروج مسألة حجيّة القطع عن علم الأُصول، فنقول: إنَّ حجيّة القطع خارجة عن علم الأُصول بنكتة أنّها لا تُثبت المقدّمة، وإنَّما تثبت بها مقدّميّة المقدّمة في تمام أبحاث علم الأُصول.

مثلاً: حجيّة خبر الواحد مقدّمة مشتركة واقعة في القياس الفقهي، وهي تثبت بدليلها الخاصّ، إلّا أنَّ مقدّميّتها فرعُ حجيّة القطع؛ إذ لو لم يكن القطع حجّة فلا تكون حجيّة خبر الواحد صالحة لِأَن تقع مقدّمة لإقامة الحجّة على الواقع.

وعليه، فإنَّ حجيّة القطع ليست مقدّمة في نفسها، كما إنَّه ليس من وظيفتها إثبات المقدّمة، بل تثبت بها تمام المقدّمات في علم الأُصول، فلابدَّ من افتراض وجودها في مرتبةٍ سابقةٍ على علم الأُصول.

إذاً، فحجيّة القطع قاعدة مشتركة في جميع مسائل علم الأُصول؛ لأنّها داخلة في مقدّميّة سائر المقدّمات المبحوث عنها في علم الأُصول، ومن هنا كان لابدَّ من فرضها في مرتبةٍ سابقة على بحث هذه المقدّمات.

إلى هنا تمّ الكلام في الجهة الأُولى، ويقع كلامنا بعد ذلك في الجهة الثانية المخصّصة للبحث حول موضوع علم الأُصول.

****

- ٢ -

موضوع علم الأصول

مقدّمات البحث

اعتاد علماء الأُصول في مثل هذا المقام على ذكر ضوابط كلّيّة ادّعوا أنّهم أخذوها من الحكماء والفلاسفة - مع أنّه لا يوجد لبعض هذه المقدّمات عينٌ ولا أثرٌ في كلمات الفلاسفة- وساروا على طريق تطبيقها على علم الأُصول وغيره من العلوم التي تدخل في محلّ ابتلائهم. ومن هنا خاضوا في جملةٍ من الإشكالات والاعتراضات، ونحن خائضون فيها استجابةً لطلب بعض الإخوة، مقدّمين لذلك ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: أنّه لابدَّ لكلِّ علمٍ من موضوع.

المقدّمة الثانية: أنَّ موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

المقدّمة الثالثة: أنَّ العرض الذاتي هو ما يعرض للموضوع بلا واسطة أو واسطة مساوية، دون ما يعرض له بواسطة أمر أخصّ أو أعمّ، داخلياً كان أم خارجياً أم أمراً مبايناً.

▫ المقدّمة الأولى: في أنَّ لكلّ علم موضوعاً

وقد وقع هذا البحث مورداً للإشكال عند علماء الأُصول؛ فذهب

بعضهم إلى أنّه لا برهان على ذلك[١]، بينما ذهب بعضهم الآخر إلى أنَّ البرهان قائمٌ على عدم وجود موضوعٍ لكلّ علمٍ بنحو الموجبة الكلّيّة[٢]؛ لأنَّ مسائل بعض الموضوعات من قبيل الوجود والعدم، ولا جامع بين الوجود والعدم.

ومن هنا يقع الكلام أوّلاً في المقالة الأُولى، وهي أنّه لا برهان على هذا المدّعى، ثمَّ في المقالة الثاني، وهي قيام البرهان على عدم وجود موضوع لكلّ علم.

المقالة الأُولى: في فقدان البرهان على وجود موضوعٍ لكلّ علم

إذ يُستدلّ في كلماتهم على أنَّ لكلّ علم موضوعاً بأحد دليلين:

الدليل الأوّل: الاستفادة من قاعدة (الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد)[٣]

وتوضيح ذلك: أنَّ لكلّ علم غرضاً يختصّ به، وهذا الغرض واحدٌ كلّي وإن لم يكن واحداً شخصيّاً. وكما إنَّ الواحد بالشخص لا يصدر إلّا عن الواحد بالشخص، فكذلك الواحد الكلّي أو النوعي؛ فإنّه لا يصدر إلّا عن الواحد الكلّي أو النوعي.

ويُستنتج من ذلك أنَّ فرض وجود غرض واحد كلّي للعلم يكشف عن وجود جامع كلّي بين موضوعات مسائله؛ إذ لو كانت موضوعاته متباينة لَلزم وجود الواحد الكلّي من كثرات كلّيّة متعدّدة، وهو خلف القاعدة.

وتحقيق الكلام في هذا الاستدلال: أنَّ أغراض العلوم تُتصوَّر على

---

(١) أُنظر: جواهر الأُصول ١: ٢٨، المقدّمة: الأمر الأوّل: في موضوع العلم.

(٢) أُنظر: نهاية الأفكار ١-٢: ٩، المقدّمة: الأمر الأوّل: في بيان تعريف العلم وموضوعه.

(٣) أُنظر: الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤، ٢١٢، شرح المنظومة (قسم الحكمة): ١٣٣-١٣٤.

مرتبتين:

المرتبة الأُولى: مرتبة التدوين والدرس والتعلّم والتعليم؛ فإنَّ كلّ من يدرس علماً أو يدوّنه لابدَّ أن يكون له غرض في ذلك.

ولا ينبغي أن يكون نظرُ هذا البرهان إلى الغرض في هذه المرتبة؛ لأنَّ الأغراض في مرتبة التدوين والدرس تختلف من شخص إلى آخر؛ فقد يتعلّق غرض إنسان في دراسة نصف العلم، وقد يتعلّق غرضه في دراسته كلّه، بل قد يتوقّف على دراسة علوم متعدّدة، مع أنَّ الغرض واحد. ولا يوجد في هذه المرحلة غرضٌ نوعيٌّ لكلّ علمٍ لكي تُطبَّق عليه قاعدة (**إنَّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد**).

المرتبة الثانية: مرتبة القواعد التي تدوّن بوجودها نفس الأمري في اللوح المناسب لها؛ فإنَّ هذه القواعد تارةً تكون أُموراً تكوينيّة كالملازمات، وأُخرى جعليّة، كالإعراب في علم النحو. ولكلّ قاعدة وعاؤها المناسب، ويترتّب عليها في وعائها المناسب أثرٌ واحدٌ كلّي، وهو المسمّى بغرض العلم.

ومن أجل هذا قالوا: إنَّ الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ، وذلك مع قطع النظر عن أغراض الأشخاص. وينبغي أن يكون هذا البرهان مطبّقاً على هذه المرتبة، ومعنى تطبيقه كذلك هو الاعتراف بأنَّ هناك غرضاً واحداً كلّيّاً في الوجود نفس الأمري لهذه القواعد، وهو صون اللسان.

إلّا أنَّ المتبادر إلى الذهن هو أنَّ هذا ليس أثراً للقواعد بوجودها نفس الأمري؛ فإنّها بوجودها المذكور لا يترتّب عليها صونُ اللسان، ولذا نلاحظ وقوع الكثيرين في الخطأ في تعبيرهم على الرغم من دراستهم لتلك القواعد، فكيف يطبّق عليها قاعدة (**إنَّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد**)؟!

ولإثبات وجود غرض كلّيٍّ يترتّب على مثل هذه القواعد - بوجودها نفس الأمري- نطرح تقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ الغرض من القواعد النحْويّة ليس الصون الفعلي للّسان، بل التمكّن من صون اللّسان عن الخطأ. وإذا أردنا أن نعمّق ذلك نقول: إنّ لصون اللسان في الخارج علّةً مركّبة من عدّة أجزاء، منها: إرادة الفاعل وعلمه، ومنها: القواعد نفس الأمريّة؛ فالقواعد جزء علّةٍ لصون اللسان الذي يتخلّف بسبب عدم وجود باقي أجزاء العلّة.

إذاً، هناك أثرٌ واحدٌ كلّي، وللقواعد تأثيرٌ ضمنيٌّ فيه بحيث لو انضمّ الجزء الآخر لَتَرتَّب المعلول خارجاً.

إلّا أنّ هذا التقريب غيرُ مجدٍ في تطبيق البرهان؛ لأنّنا نتساءل: هل المراد من وقوع صيانة اللسان خارجاً هو واقع الصيانة؛ بأن يقول المتكلّم: «ضرب زيدٌ» ولا يقول: «ضرب زيداً»؟! أم إنّ المراد هو عنوان الصيانة وأنّه لم يُخطئ؟!

أ) فإن كان الغرض هو واقع الصيانة فعندنا في المقام أغراض متباينة، لا غرض واحد؛ لأنّ واقع الصيانة هو أن يقول في مسألة الفاعل: «ضرب زيدٌ»، وفي مسألة المفعول: «ضربتُ زيداً»، وهما غرضان متباينان، فَلِمَ نحصل على غرض وأثر واحد كلّي يكون مصداقاً لقاعدة (**إنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد**)؟!

ب) وإن كان الغرض هو عنوان الصيانة - وهو غرض مشتركٌ بين مسألة الفاعل وبين مسألة المفعول- فعندها يكون قوله: «ضرب زيدٌ» و«ضربتُ زيداً» غرضاً بوصفه صيانةً للّسان عن الخطأ ولا يكون كذلك

بخصوصه.

إذاً، لدينا غرضٌ واحدٌ كلّي هو صيانة اللّسان عن الخطأ، وهو مستندٌ إلى القواعد النحْويّة، لكن لا باعتبار جامعٍ ذاتيٍّ بين القواعد النحوْيّة، بل باعتبار وصفٍ عَرَضيٍّ مشتركٍ بينها، وهو كونها عقلائيّة ومقبولةً لدى العقلاء.

إذاً، لا يلزم أن تكون الجهة المشتركة ذاتيّة، بل يكفي أن تكون جهة مشتركةً عَرَضيّة ولو مع تباين موضوعاتها ومحمولاتها، وهي التباني عليها من قبل العقلاء[1].

وعلى هذا الأساس، فإنّ التقريب الأوّل لا يحقّق مصداقاً للقاعدة.

التقريب الثاني: أنّ الغرض من القواعد نفس الأمريّة ليس أن يوجد الكلام الصحيح خارجاً، بل أن يُصحّح الكلام في نفسه؛ إذ لو كان الغرض متمثّلاً في الأوّل فإنّ القواعد وحدها لا تكفي لذلك. بينما لو كان الغرض هو تصحيح الكلام - سواءٌ أُنطق به إنسانٌ خارجاً أم لا- فهو ممّا يترتّب حتماً على القواعد النحْويّة التي كانت على التقدير الأوّل جزءَ علّة، بينما هي على التقدير الثاني علّة تامّة له.

وهذا أيضاً لا ينفع بعد أن لم يكن هناك معنى لصحّة الكلام إلّا مع مطابقة الكلام للقاعدة النحوْيّة، أي: جعل الكلام مطابقاً لها، والمطابقة نسبة قائمة بين القاعدة وبين الكلام الخارجي، ومعه فلا معنى للبرهنة على وحدة الموضوع بوحدة الغرض؛ لأنّ المطابقة ليست إلّا هذه النسبة القائمة بين

---

(١) ويكفي نفي القضيّة الكلّيّة، فلا يقال: إنّ النحو وإن كان كذلك، إلّا أنّه في غيره ليس كذلك، فإنّه يقال: إنّه ما دام في النحو غير موجود فهو ليس ضروريّاً لكلّ العلوم (المقرّر).

الكلام وبين القاعدة.

وبعبارة أُخرى: إن كنّا نرى أنّ بين القواعد النحْويّة جامعاً قبل هذه النسبة، فلا حاجة إلى البرهان عليها بالغرض. وإن لم يكن بينها جامع، فلا يعقل أن تكون النسبة جامعاً؛ لأنَّ النسبة تتقوّم بطرفيها؛ فهناك نسب عديدة بعدد القواعد، وهي تابعة بعددها وكلّيّتها لأطرافها، فإن كان يوجد جامعٌ بين الأطراف كان بين النسب جامع، وإلّا فلا.

إذاً، فلا معنى للبرهنة على المطابقة بين القواعد وبين موضوعاتها الخارجيّة بوحدة الغرض؛ فإنَّ كون النسب أمراً واحداً فرعُ كون طرفها أمراً واحداً كلّيّاً، ولا يمكن أن تكون هي برهاناً على كون طرفها كذلك.

الدليل الثاني: تمايز العلوم بموضوعاتها

الدليل الثاني المطروح لإثبات أنَّ لكلّ علم موضوعاً هو أنَّ التمايز بين العلوم يكون بالموضوعات، فلابدَّ أن يفرض لكلِّ علمٍ موضوعاً؛ إذ لولا ذلك لم يكن متميِّزاً عن سائر العلوم؛ ففرض كونه علماً هو فرض كونه ذا موضوع.

وكأنَّه يُفترض ضمن هذا التقريب أصلٌ موضوعي، وهو أنَّ التمايز بين العلوم يكون بالموضوعات.

وقد ناقش المحقّق الخراساني قدس سره في هذا الأصل الموضوعي بأنَّه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لكان كلُّ باب – بل كلّ مسألة – علماً على حدة[1]؛ لأنَّ موضوع باب الفاعل هو الفاعل، وموضوع باب المفعول هو المفعول، مع أنَّهم لم يلتزموا بذلك، وهذا يكشف عن أنَّ تمايز العلوم ليس بالموضوعات.

وجواب هذا الإشكال واضح جدّاً؛ لأنَّ مَن يقول بتمايز العلوم

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٨، مقدّمة، الأمر الأوّل: في موضوع العلم.

بالموضوعات لا يقصد بذلك أيَّ موضوع وكيفما اتّفق، بل يقصد الموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتيّة عوارض ذاتيّةً لموضوعٍ أعمَّ منه.

فمثلاً: الفاعل موضوع من الموضوعات متميّزٌ عن المفعول، ولكنّ عوارضه الذاتيّة عوارضُ ذاتيّةٌ لموضوعٍ أعمَّ منه، وهو الكلمة، ولذا لا يمكن جعل عنوان الفاعل موضوعاً للعلم، وبذلك يندفع ما نقض به المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّه.

إلّا أنَّ أصل هذا الاستدلال غير صحيح؛ باعتبار أنّه لا يعقل الاستدلال على وجود موضوعٍ لكلّ علم بأنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها؛ إذ بما أنّه لم يتبيّن لنا أنَّ لكلّ علمٍ موضوعاً، فكيف نعرف أنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها؛ فإنَّ ذلك فرعُ إثبات وجود موضوعٍ لكلّ علم، وبما أنَّ هذه القضيّة موضع شكّ فلا يُمكن البرهنة بها على المدّعى.

نعم، لو ثبت ذلك (أنَّ تمايز العلوم يكون بالموضوعات) بدليل تعبّدي لكان ذلك ممكناً، ولكن لا يُمكن - بقطع النظر عن التعبّد - جعل ذلك برهاناً على المدّعى.

إذاً، ما تقدّم كان عبارة عن برهانين أُقيما على عدم وجود موضوعٍ للعلم.

المقالة الثانية: في قيام البرهان على عدم وجود موضوعٍ لكلّ علم

ادّعى بعض المحقّقين قيام البرهان على أنّه ليس لكلّ علم موضوع، وأنّه لا يُمكن أن يكون لبعض العلوم موضوع، وقد تمَّ تقريب ذلك في كلمات السيّد الأُستاذ؟ بتقريبين[1]:

---

(١) أُنظر: أجود التقريرات ١: ٣ - ٧، المقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته؛ محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ١٨، ٢٠، تمهيد، الأمر الثالث: في بيان موضوع العلم، الجهة الأُولى.

التقريب الأوّل: اعتباريّة الجامع بين الاعتباريّات

إنّنا إذا لاحظنا علم الفقه فسنجد أنَّ محمولاته كلّها أحكام شرعيّة اعتباريّة؛ فلو كنّا نريد أن نتصوّر جامعاً حقيقيّاً مقوليّاً بين مسائل العلم بحيث يجمع بموضوعه بين موضوعات مسائل هذا العلم وبمحموله بين محمولات مسائله، فسيكون ذلك متعذّراً وغيرَ متصوَّر في علم الفقه؛ لأنَّ محمولاته أمور اعتباريّة، والجامع بين الأُمور الاعتباريّة لا يكون إلّا أمراً اعتباريّاً، ولا يمكن أن يكون حقيقيّاً، وبالتالي فلا يمكن أن نتصوّر ما يجمع - موضوعاً ومحمولاً- بين مسائل علم الفقه.

ولكنّ هذا التقريب غير صحيح؛ لأنَّ محمولات علم الفقه وإن كانت أحكاماً شرعيّة اعتباريّة، إلّا أنَّ في الاعتبار حيثيّتين: حيثيّة نفس الاعتبار، وحيثيّة المُعْتبَر، والأوّل حقيقي، والثاني اعتباري وهمي؛ فإنَّ اعتبارك أمرٌ حقيقي قائمٌ بنفسك، وإن كان المُعْتبَر أمراً خياليّاً وغير حقيقي.

والجامع المطلوب في المقام ليس بلحاظ حيثيّة المُعْتبَر، بل بلحاظ حيثيّة الاعتبار، وهي أُمورٌ حقيقيّة قائمة في نفس المولى وناشئةٌ من اهتمامات وملاكات حقيقيّة، ويُتصوَّر فيها الجامع الحقيقي.

التقريب الثاني: امتناع تصوير الجامع في بعض الحالات

أمّا التقريب الثاني فيتلخّص في أنَّ موضوعات علم الفقه عبارة عن أُمور مختلطة، فبعضها من الجوهر، نحو: «الدم نجس»، وبعضها من الكيف المسموع، نحو: «القراءة واجبة»، وبعضها من الوضع، نحو: «الركوع واجب»، وبعضها من الأُمور العدميّة، نحوُ التروك؛ فيلزم من تصوير الجامع بينها تصويرُ الجامع بين مقولتين عاليتين، كالوضع والكيف، أو بين الوجود

والعدم، وهو غير معقول.

وهذا التقريب غير صحيحٍ أيضاً. وينبغي - لأجل توضيحه - التنبيهُ على نكتةٍ معيّنة، وهي أنّنا نتساءل: هل يكون تصوير موضوع العلم بنحوٍ يكون فيه جامعاً بين موضوعات مسائله بحسب تدوينها الخارجي؟!

فإنّنا نلاحظ أنّه يتعذّر في هذه الحالة فرضُ موضوعٍ كلّيٍّ للعلم عموماً لا للفقه فقط، وحتّى للفلسفة العالية التي سلّموا بأنّ لها موضوعاً واحداً كلّيّاً تنطبق عليها هذه الجهات[1]؛ لأنّ موضوع الفلسفة العالية هو (**الوجود**)، وهو يقع في كثيرٍ من مسائل الفلسفة - وبحسب التدوين- محمولاً، نحو: «العقلُ موجود» و«الواجب موجود»، ومع هذا لم يستشكل الفلاسفة والأُصوليّون في وجود موضوعٍ كلّيٍّ للفلسفة.

إنّ معنى ما ذكرناه هو أنّنا حين نريد أن نتصوّر موضوعاً كلّيّاً للعلم لا يلزم أن نتصوّره بحيث ينطبق على موضوعات مسائل العلم بحسب تدوينها، بل بحسب الأمر الواقع. وبذلك يتمّ الكلام في الفلسفة العالية؛ حيث ترجع مسائلها إلى قولنا: «وجود هذا الموجود واجب»، أو «ممكن»، أو «الوجود متعيّن في وجودٍ جوهري» أو «عرضي»، وغير ذلك.. فتصبح هذه الأُمور محمولاتٍ للوجود، وإن جاء الوجود نفسه في مقام التدوين محمولاً لها؛ فإنّ التدوين قد ينشأ من علائق لغويّة ونحوها.

إذاً، عندما نريد أن نحقّق موضوعاً لعلمٍ مّا، لا يلزم أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله بحسب تدوينها خارجاً، بل بحسب ترتيبٍ من

---

(١) أُنظر: أجود التقريرات ١: ٧، المقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته، تعليقة ١، قوله: «كما هو الحال في الفلسفة العالية».

الترتيبات الصحيحة بلحاظ الواقع.

وحينئذٍ يُقال: إنَّ لعلم الفقه موضوعاً؛ فكما كان الوجود جامعاً لموضوعات الفلسفة مع وقوعه محمولاً في مسائلها بحسب تدوينها، فكذلك الأمر بالنسبة إلى علم الفقه؛ فإنَّ موضوع علم الفقه ليس **(فعل المكلَّف)** كما يقال؛ إذ كثيراً ما يكون من الأعيان الخارجيّة، كالدم، بل موضوعه هو **(الحكم الشرعي)**، ونسبته إليه كنسبة الوجود إلى الجوهر والعرض؛ فكما قلنا: إنَّ «الجوهر موجود» يرجع إلى «الوجود متعيِّن بوجودٍ جوهري»، فكذلك الأمر في المقام؛ فإنَّ قولنا: «الصلاة واجبة» يرجع إلى «الحكم متعيِّن في وجوب الصلاة»، وكلّ مسائل الفقه تبحث في تعيّنات الحكم الشرعي على حدّ بحث الفلسفة في تعيّنات الوجود.

تحقيق الكلام في المقدّمة الأُولى

وتحقيق الكلام في المقدّمة الأُولى التي تتمحور حول أنّه لابدَّ لكلّ علمٍ من موضوع: أنّه لا إشكال في أنَّ لكلّ علمٍ من العلوم وحدةً بها صار علماً، كما إنَّه لا إشكال في أنَّ وحدته ثابتة له في مرتبةٍ سابقةٍ على التدوين؛ فعلمُ النحو لم يصبح علماً واحداً باعتبار تدوينه، بل هو كذلك في أُفُقه المناسب له، وهذه الوحدة لابدَّ أن تنشأ من أحد أُمورٍ ثلاثة: الموضوع، المحمول، الغرض.

أ) فإن نشأت وحدته من وحدة الموضوع، فقد ثبت أنَّ للعلم موضوعاً.

ب) وإن نشأت من وحدة المحمول، فهذا المحمول هوموضوع العلم؛ لأنّنا لا نريد بالموضوع إلّا ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة، كما في الفلسفة؛ فإنّه لا جامع بين الجوهر وبين العرض، ولكن هناك جامعٌ بين وجود الجوهر وبين وجود العرض.

ج) وإن نشأت الوحدة من وحدة الغرض:

■ فإن كان الغرض من سنخ النِسَب، فلا يعقل وحدته إلَّا بوحدة طرفه، فيرجع إلى وحدة الموضوع أو المحمول.

■ وإن كان أمراً حقيقيّاً خارجيّاً معلولاً للقضايا، فعندها يكون هو موضوع العلم[1]، كالصحّة والمرض بالنسبة إلى علم الطبّ؛ فإنَّ مسائله كلّها تُلحظ باعتبار دخلها في ذلك، فموضوعه هو الصحّة، والبحث فيه يكون عن أسبابها وموانعها. وكذلك في الفلسفة العالية؛ فإنّه يبحث عن سببها الأقصى، وهو الواجب، وهو من العوارض الذاتيّة على ما سوف نفسّر به ذلك.

وعندما ذهب الفلاسفة إلى أنَّ لكلّ علمٍ موضوعاً لم يريدوا أكثر من ذلك. قال ابن سينا في **كتاب الشفاء**: قد يكون للعلم موضوعٌ مفردٌ، مثل العدد لعلم الحساب. وقد يكون غير مفرد، بل تكون في الحقيقة موضوعاتٍ كثيرةً تشترك في شيء تتأحّد به، و ذلك على وجوه؛ فإنّها:

إمّا أن تشترك في جنسٍ هو الشيء المتّحد بـه، اشتراكَ الخطّ والسطح والجسم في جنس تتّحد به، وهو المقدار.

أو تشترك في مناسبة متّصلة بينها، اشتراك النقطة والخطّ والسطح والجسم؛ فإنَّ نسبة الأوّل منها إلى الثاني كنسبة الثاني إلى الثالث، والثالث إلى الرابع.

وإمّا أن تشترك في غاية واحدة، كاشتراك موضوعات علم الطبّ – أعني: الأركان والمزاجات والأخلاط والأعضاء والقوى والأفعال– إن

---

(١) قال بعض الأفاضل: ليس المراد بالموضوع ما جعله المدوّن موضوعاً اصطلاحيّاً، بل يراد به محور البحث، سواءٌ أكان موضوعاً أم محمولاً أم غرضاً (المقرّر).

أخذت هذه موضوعاتِ الطبّ، لا أجزاء موضوعٍ واحد؛ فإنّها تشترك في نسبتها إلى الصحّة، وموضوعات العلم الخلقي في نسبتها إلى العادة.

وإمّا أن تشترك في مبدأ واحد، مثل اشتراك موضوعات علم الكلام؛ فإنّها تشترك في نسبتها إلى مبدأ واحد، إمّا طاعة الشريعة أو كونها إلهيّة[1].

إذاً، لم يُرِد الفلاسفة من تأسيس القاعدة إلّا أمراً واضحاً يكفي مجرّد تصوّره للتصديق به، وهو أنّ العلم ما دام علماً واحداً فلابدَّ له من محور، وهو إمّا الموضوع وإمّا المحمول وإمّا الغرض، ولم يريدوا ما فهمه الأُصوليّون الذين وقعوا على أثر ذلك في إشكالاتٍ.

إذاً، فخفاء المطلب عند الأُصوليّين يستند إلى مجموع أمرين:

الأمر الأوّل: أنّهم تصوّروا أنَّ معنى «إنَّ لكلّ علمٍ موضوعاً كليّاً» هو لزوم انتزاع جامع كلّيٍّ من مسائله بحسب وضعها التدويني. ومن هنا استشكلوا بأنّنا نجد أنَّ عدداً من العلوم لا تطابق فيها بين ما جُعل موضوعاً بحسب مرحلة التدوين وبين الموضوع في الواقع.

إلّا أنَّ هذا غير صحيح؛ فإنَّ موضوع العلم لا يجب أن يكون جامعاً بين موضوعات المسائل بحسب وضعها التدويني، وإنّما لابدَّ أن يكون للعلم موضوع، وإن فُرِض أنّه لم يكن منتزعاً من موضوعات المسائل بل من محمولاتها؛ إذ قد يجيء التدوين منعكساً لأسبابٍ لغويّة ونحويّة وغيرها.

الأمر الثاني: أنّهم تخيّلوا أنَّ العوارض الذاتيّة للشيء عبارة عمّا يعرض له بعد الفراغ عن وجوده، ولذا استبعدوا أن يكون البحث عن أسباب الشيء

---

(١) كتاب الشفاء (ابن سينا) ٣: ١٥٧، الفنّ الخامس، المقالة الثانية، الفصل السادس: في موضوعات العلوم ومبادئها ... .

وعلله من عوارضه الذاتيّة، فلم يفترضوا وجود علمٍ كالطبّ موضوعه الصحّة ويُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة - وهي أسباب الصحّة وموانعها وقواطعها- لأنّهم تخيّلوا أنَّ العرض الذاتي لابدَّ أن يكون في طول وجود الشيء، كالبياض.

إلّا أنَّ هذا غير صحيحٍ على ما سيأتي تفصيله، وإجمالُ ذلك: أنّه قد وقع البحث في الفلسفة العالية عن الأسباب القصوى للوجود الذي هو موضوع العلم، والبحث عن أسباب الصحّة كالبحث عن أسباب الوجود بحث عن العوارض الذاتيّة للعلم.

وبعد الالتفات إلى هذين الأمرين يصبح المدّعى واضحاً، وأنَّ للعلم وحدةً في المرتبة السابقة على التدوين، لا أنّه بتدوينه صار علماً واحداً.

أمّا ما هو ميزان هذه الوحدة، فنقول:

أ) إن كان الميزان هو الموضوع الكلّي المنتزع من موضوعات مسائله بحسب تدوينها، فهو.

ب) وإن كان ميزان الوحدة هو العنوان الكلّي المنتزع من محمولات المسائل بحسب تدوينها، فهذا هو موضوع العلم، ويكون البحث بحثاً عن تعيّنات ذلك الموضوع الكلّي.

ج) وإن كان هذا الجامع هو الجامع بين النسب في قضايا ذلك العلم، فيأتي بحثُ أنَّ النسبة معنى حرفي، ولا يُعقل الجامع بين النسب إلّا تبعاً للجامع بين الأطراف، وطرفا كلّ نسبة هما الموضوع والمحمول، فيرجع الأمر إليهما.

د) وإن كان ما به الوحدة هو الغرض:

- فإن كان الغرض من سنخ النسب أيضاً - كالغرض من علم النحو،

وهو تصحيح الكلام، الراجعُ إلى نسبةٍ بين الكلام وبين القاعدة النحويّة- فالنسبة حينها متعيّنة بجامعيّة طرفيها، فيرجع الأمر إلى الأوّل.

■ وإن كان الغرض سنخَ أمرٍ له وجودٌ حقيقيٌّ منحازٌ من قضايا العلم - كالغرض من الطبّ، وهو صحّة الجسم - فهذا هو بنفسه موضوع العلم، ويكون البحث بحثاً عن أسبابه.

◘ المقدّمتان الثانية والثالثة

تلخّصت المقدّمة الثانية في أنّ موضوع كلّ علمٍ هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة لا العوارض الغريبة، وتناولت المقدّمة الثالثة تفسير العرض الذاتي، الذي اعتبروه - على ما نقل عنهم- أنّه ما يعرض للشيء بلا واسطة أو بواسطة أمرٍ مساوٍ، دون ما يعرض بواسطةِ أمرٍ أعمّ، سواءٌ أكان خارجيّاً أم داخليّاً، ودون ما يعرض بواسطة أمرٍ أخصّ أو مباين.

وقد وقعت هاتان المقدّمتان موضعاً لثلاثة إشكالات لدى علماء الأُصول:

الإشكال الأوّل: في تحديد العرض الذاتي.

الإشكال الثاني: هل يُشترط أن يُبحث في كلّ علمٍ عن العوارض الذاتيّة بالخصوص؟ أم يُمكن أن يُبحث فيه عن العوارض الغريبة أيضاً؟

الإشكال الثالث: أنّه بعد قبول أنّه يُبحث في كلّ علمٍ عن عوارضه الذاتيّة، فكيف يمكن تطبيق ذلك على سائر العلوم؟

● الإشكال الأوّل: في تحديد العرض الذاتي

وقع الكلام في تحديد العرض الذاتي، وهل هو المحمول الذي يثبت للموضوع بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ، مع الالتزام بأنَّ ما يعرض بواسطة أمرٍ أعمّ أو أخصّ أو مباين يكون عرضاً غريباً.

تقسيم المحقّق العراقي للعرض

وقد استشكل المحقّق العراقيقدس سره في ما ذكرناه، وهو أفضل مَن حقّق في المسألة؛ حيث قالقدس سره: إنَّه في مقام تمييز العرض الذاتي عن العرض الغريب لا ينبغي أن نقسّم العرض إلى سبعة أقسام بالنحو المتقدّم، بل لابدّ من تقسيمٍ آخر، وحاصله: أنَّ العرض أو المحمول بالنسبة إلى الموضوع يُتصوَّر على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، والمقصود من الذاتي هنا الذاتي في كتاب الكلّيّات، أي: أن يكون جنساً له أو نوعاً أو فصلاً.

النحو الثاني: أن يكون المحمول خارجاً عن ماهيّة الموضوع لكنّه لازم له، بحيث يكون الموضوع وحده كافياً في الاتّصاف بهذا العرض بلا سببٍ من الخارج، وذلك كالحرارة بالنسبة إلى النار.

النحو الثالث: ما كان محتاجاً إلى سببٍ وواسطة، وهو عرض مفارق، لكنّ هذه الواسطة حيثيّة تعليليّة، بمعنى: أنَّ الواسطة ليست معروضاً لهذا العرض، بل هي علّة له، وذلك من قبيل مجاورة النار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء؛ فإنَّ الحرارة ليست ذاتيّةً للماء ولا لازمة له، بل تحتاج إلى واسطة، وهي هنا المجاورة التي هي حيثيّة تعليليّة، فهي ليست معروضَ الحرارة، بل معطية لها.

وقد تكون هذه الحيثيّة التعليليّة مباينة - كما في المثال المذكور - وقد تكون مساوية أو أعمّ أو أخصّ، أي: إنّها تدخل في أقسام الوسائط بحسب تقسيم المشهور، على أن تكون حيثيّات تعليليّة.

وينبغي الاعتراف في هذه الأنحاء الثلاثة بأنَّ العرض ذاتي لموضوعه؛

لأنّه يعرض لموضوعه حقيقةً وبالدقّة:

أمّا النحو الأوّل فواضح؛ لأنّه من ماهيّته. وكذلك النحو الثاني؛ لأنّه لازمٌ له. وكذلك النحو الثالث؛ فإنّه وإن احتاج إلى واسطة، إلّا أنّها واسطة تعليليّة لا تقييديّة، وما هو محطُّ العرض أو الحرارة هو الماء حقيقةً، وفي ذلك لا يفرَّق في كون الواسطة أعمّ أو أخصّ أو مباينة؛ لأنّ النكتة هنا بتمامها هي كون الواسطة تعليليّة.

النحو الرابع: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، وتكون الواسطة حيثيّة تقييديّة وتكون هي محطّ العرض حقيقةً، لا ذو الواسطة، لكنّنا نفترض أنّ ذا الواسطة يكون جزءاً تحليليّاً من الواسطة، كعروض أعراض النوع على الجنس؛ فإنّ العرض يعرض على الجنس بواسطة أمرٍ أخصّ، وهو النوع؛ فلو لاحظنا ذا الواسطة - وهو الجنس - فسنرى أنّه معروض ضمنيٌّ للعرض وليس معروضاً استقلاليّاً، والمعروض الاستقلالي للعرض هو النوع؛ لأنّ الجنس جزءٌ من النوع، فالعارض على النوع استقلالاً عارضٌ على الجنس ضمناً.

إذاً، فالموضوع في النحو الرابع معروضٌ ضمنيٌّ، بخلاف الأنحاء الثلاثة السابقة التي كان فيها معروضاً استقلاليّاً.

النحو الخامس: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، إلّا أنّ الواسطة جزءٌ من الموضوع، لا أنّ الموضوع جزءٌ منها، وذلك من قبيل عروض الشيء على النوع بواسطة الجنس، الذي هو أعمّ منه وجزءٌ منه.

النحو السادس: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، وتكون الواسطة تقييديّة لا تعليليّة، وتكون ذاتاً مباينة لذيها، ولكنّها متّحدة معه وجوداً،

كأعراض الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو أعراض الجنس بالنسبة إلى الفصل؛ فإنَّ الفصل والجنس متغايران ماهيّةً، متّحدان وجوداً.

النحو السابع: أن يكون المحمول عارضاً بواسطة، وتكون الواسطة مغايرةً لذيها وجوداً وماهيّةً، كما لو قيل: الجسم بطيءٌ أو سريع؛ فإنَّ البطء والسرعة يعرضان على الحركة، وهي موضوعهما، وبتوسّطها تعرض السرعة على الجسم، والحركة والجسم متغايران ذاتاً وماهيّة.

ثمَّ قال قدس سره: إنَّ المناط في ذاتيّة العرض إمّا عالَمَ الحمل وإمّا عالَمَ العروض:

أ) فإن تكلّمنا بلحاظ الحمل – أي: بلحاظ ما يصحّ حمله حقيقةً وبالدقّة– فالأنحاء الستّة الأُولى أعراضٌ ذاتيّة؛ إذ يصحّ حملها حقيقةً؛ لأنّه إمّا لا وجود للواسطة، وإمّا يوجد واسطة تعليليّة، وإمّا يوجد واسطة تقييديّة متّحدة وجوداً مع ذيها، والاتّحاد في الوجود يصحّح الحمل؛ [بخلاف النحو السابع الذي لا يوجد فيه ما يصحّح الحمل حقيقةً، فلا يكون العروض فيه ذاتيّاً].

ب) وإن تكلّمنا بلحاظ العروض، فمن الواضح أنّه لا يوجد عروض حقيقةً في الأنحاء الثلاثة الأخيرة، وإنّما العروض للواسطة لا لذيها.

ومن الواضح أنّه يوجد عروض حقيقةً في الأنحاء الثلاثة الأُولى، فتكون ذاتيّة.

وأمّا النحو الرابع الذي يعرض فيه العرض للجنس بواسطة النوع، فالعروض على الجنس عروض ضمني:

- فإن قلنا بكفاية العروض الضمني في كون العرض ذاتيّاً اندرج النحو الرابع مع الانحاء الثلاثة الأُولى.

■ وإن قلنا بتقوّم الذاتيّة بالاستقلال بالعروض، اندرج النحو الرابع في الأنحاء الأخيرة.

ثمَّ استظهرقُدِّسَ سِرُّهُ من كلمات الفلاسفة أنَّ المناط في الذاتيّة هو العروض لا الحمل، والعروض الاستقلالي لا الضمني، ومعه تكون الأنحاء الثلاثة الأُولى فقط ذاتيّة[1] - وهذا مطلب دقيق، وهو ألطف ما قيل في المقام- لأنّه لو كان مناط الذاتيّة هو مطلق العروض - ولو ضمنيّاً - أو أوسع من ذلك (وهو أن يكون الحمل حقيقيّاً) لَلَزِم أن تكون العوارض الذاتيّة للنوع عوارض ذاتيّة للجنس؛ فإنَّ لها عروضاً ضمنيّاً على الجنس، ويكون حملها على الجنس أيضاً حملاً حقيقيّاً بلا عناية.

وهذا يقتضي أن يكون العلم الذي يبحث عن الجنس يبحث عن عوارض النوع أيضاً، فيجب أن يُبحث في علم الحيوان - مثلاً - عن عوارض الإنسان، وأن يُبحث في العلم الطبيعي - الذي موضوعه الجسم- عن الطبّ أيضاً؛ لأنّه جسم بحالٍ مخصوص.

وقد نقل المحقّق العراقيقُدِّسَ سِرُّهُ عن المحقّق الطوسي في **شرح الإشارات والتنبيهات** أنّه إذا كان هناك موضوعان بينهما عموم وخصوص مطلق، فيكون البحث عن عوارض الأخصّ تحت البحث عن عوارض الأعمّ[2]، واستفاد من ذلك أنَّ البحث عن عوارض الأخصّ خارج عن البحث عن

---

(١) أُنظر: نهاية الأفكار ١: ١٣- ١٧، المقدّمة، الأمر الأوّل: في بيان تعريف العلم وموضوعه، بدائع الأفكار ١: ١٠-١٣، المقدّمة، الجهة الرابعة، المقدّمة الثانية.

(٢) أُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٤٠١، النهج التاسع، إشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم.

عوارض الأعمّ[1].

وهذا برهان على أنَّ بناءهم ليس على كفاية العروض الضمني، فضلاً عن صحّة الحمل؛ لأنَّ العروض الضمني موجود هنا، مع أنّهم لم يقبلوا أن يكون البحث عن النوع داخلاً في البحث عن الجنس، فينحصر العرض الذاتي بخصوص الأنحاء الثلاثة الأُولى.

مناقشة كلام المحقّق العراقي قدس سره

ويرد على ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل

وهو منصبٌّ على ما استفاده من كلمات الحكماء وجعله دليلاً على أنَّ مرادهم من الذاتيّة ليس الذاتيّة بلحاظ الحمل ولا بلحاظ مطلق العروض، بل بلحاظ العروض الاستقلالي خاصّة؛ وذلك باعتبار أنَّ المحقّق الطوسي وغيره جعلوا علم الجنس فوق علم النوع، والعلمَ الذي يبحث عن عوارض النوع تحت العلم الذي يبحث عن عوارض الجنس، وهذا معناه أنَّ عوارض النوع ليست ذاتيّة للجنس، مع أنَّ لها عروضاً ضمنياً على الجنس.

وهذا غريب منه قدس سره؛ فكأنّه قرأ جزءاً من كلام المحقّق الطوسي ولم يقرأ الجزء الثاني منه؛ فإنَّ الأخير وإن ذكر في **شرح الإشارات والتنبيهات** أنّه إذا كان بين الموضوعين عموم مطلق، فالبحث عن عوارض الأخصّ يقع تحت البحث عن عوارض الأعمّ[2]، إلّا أنَّ معنى **(التحتيّة)** هنا ليس ما فهمه

---

(١) راجع نهاية الأفكار ١: ١٣-١٧، المقدّمة، الأمر الأوّل: في بيان تعريف العلم وموضوعه، وبدائع الأفكار ١: ١٠-١٣، المقدّمة، الجهة الرابعة، المقدّمة الثانية.

(٢) راجع شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٤٠١-٤٠٣، النهج التاسع، إشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم.

المحقّق العراقيقدّس سرّه من أنّه خارج عنه، بل المراد منها ما يلائم أمرين: كونه مندرجاً فيه، وكونه في طوله وخارجاً عنه، وذلك بدليل أنّه قال[1]:

تارةً: يُفرض أنَّ نسبة الموضوع العامّ إلى الخاصّ هي نسبة النوع إلى الجنس، كالإنسان والحيوان.

وأُخرى: يُفرض أنَّ نسبة الموضوع العامّ إلى الخاصّ هي نسبة المقيّد إلى المطلق، بمعنى: أنَّ الخاصّ أصبح خاصّاً لا بضمّ فصلٍ ذاتيٍّ إليه، بل بضمّ قيدٍ خارجي، كالإنسان والإنسان العراقي.

ثمَّ يقول: إذا كان الخاصُّ من قبيل النوع مع الجنس فهو تحت علم الجنس وجزءٌ منه، وإن كان من قبيل المقيّد مع المطلق فهو تحته وليس جزءاً منه.

وعليه، فكلام المحقّق الطوسي صريحٌ في أنَّ عوارض النوع ذاتيّة للجنس وداخلةٌ في علم الجنس. ومثل هذا الكلام موجود لدى الشيخ الرئيس ابن سينا في **منطق الشفاء**[2].

إذاً، فتخيُّل أنَّ عوارض النوع غريبةٌ عن الجنس لا أساس له. ومعه يبطل ما ذكره حول أنَّ المناط في العرض هو العروض الاستقلالي.

الإشكال الثاني

أنّه لا يعقل التفكيك والتفصيل بين الحمل وبين العروض بالنحو الذي ادّعاه المحقّق العراقيقدّس سرّه حيث قال: إن كان المناط في الذاتيّة هو الحمل فالستّة الأُولى كلّها ذاتيّة، وإن كان هو العروض فالثلاثة أو الأربعة

---

(١) راجع المصدر السابق.

(٢) راجع كتاب الشفاء (ابن سينا): ١٤٤، المقالة الخامسة، الفصل الخامس.

الأُولى ذاتيّة[1]؛ فكأنّه يفرّق بين الحمل وبين العروض، ويجعل دائرة الأوّل أوسع من دائرة الثاني.

وهذا أمرٌ غير معقول؛ فإنّ الحمل والعروض لا ينفكّان.

وتوضيح ذلك: أنّ للواقع مرتبتين: مرتبة الوجود، ومرتبة التحليل، وهي أيضاً مرتبةٌ من مراتب نفس الأمر والواقع.

أ) مرتبة الوجود: فإذا لاحظنا مرتبة الوجود، فمتى ما صدق الحمل صدق العروض، وبالعكس.

وعليه، ففي الأقسام الستّة جميعاً يكون الحمل والعروض ذاتيّاً. ولا معنى لأن يقال: إنّ عرض الفصل ليس عرضاً ذاتيّاً للجنس؛ لأنّ وجود الفصل هو وجود الجنس في الخارج؛ فهو بلحاظ مرتبة الوجود عرض حقيقي ومحمول حقيقي.

ب) مرتبة التحليل: أمّا إذا لاحظنا مرتبة التحليل، فيكون الجنس شيئاً والفصل شيئاً آخر. وفي تلك المرتبة لا حمل ولا عروض؛ فعوارض الفصل لا تعرض للجنس ولا تحمل عليه أيضاً؛ لأنّ مناط الحمل هو الاتّحاد، والجنس والفصل متغايران في مرتبة التحليل ولا اتّحاد بينهما.

إذاً، فالتفصيل بين الأقسام المتقدّمة على أساس العروض أو الحمل غير معقول، بل إذا أراد التفصيل فلابدّ أن يفصّل بين مرتبة الوجود وبين مرتبة التحليل، وفي كلٍّ من المرتبتين يكون العروض والحمل متلازمين، فإذا صدق أحدهما حقيقةً صدق الآخر، وإنّما ينفكّان إذا أخذنا أحدهما في مرتبةٍ والآخر في مرتبةٍ أُخرى.

---

(١) راجع نهاية الأفكار ١: ١٣-١٧، المقدّمة، الأمر الأوّل: في بيان تعريف العلم وموضوعه، وبدائع الأفكار ١: ١٠-١٣، المقدّمة، الجهة الرابعة، المقدّمة الثانية.

الإشكال الثالث

وحاصل هذا الإشكال أنَّ مراد الحكماء من العرض الذاتي ليس ما كان ذاتياً - عروضاً أو حملاً - بلحاظ مرتبة التحليل فقط؛ بدليل أنَّه لو كان مرادهم هذا لَلَزِم أن تكون عوارض النوع غريبةً عن الجنس، مع أنَّهم يصرّحون بخلافه كما عرفنا.

كما إنَّهم لا يريدون من الذاتيّة: الذاتيّة عروضاً وحملاً بلحاظ مرتبة الوجود، وإلَّا لَلَزِم أن يكون العرض الذي يعرض بواسطة أمرٍ خارجي - أعمّ أو أخصّ - عرضاً ذاتياً؛ لأنَّه يصحّ حمله وعروضه بلحاظ مرتبة الوجود حقيقةً، مع أنَّهم اتّفقوا على أنَّ ما يعرض بواسطة أمرٍ خارجيٍّ - أعمّ أو أخصّ - ليس ذاتياً.

إذاً، فالمقصود من الذاتيّة ليس الذاتيّة في العروض والحمل، لا في مرتبة التحليل ولا في مرتبة الوجود، بل المقصود منها: الذاتيّة بلحاظ المَنشَئِيّة، أي: مَنشَئِيّة الموضوع لمحمول المسألة؛ فإنَّ لموضوع المسألة نسبتين إلى محمولها؛ إذ:

تارةً: يُلحظ بما هو محلٌّ له ومعروض له على حدّ معروضيّة الجسم للبياض والحركة، وهذا هو الذي جرى عليه المحقّق العراقي(قدس سره).

وأُخرى: يُلحظ الموضوع بالنسبة إلى المحمول بنسبة المَنشَئِيّة، أي: بما هو منشأٌ له وعلّة له.

ويختلف معنى الذاتيّة الثاني عن معناها الأوّل:

أ) فإنَّ الذاتيّة بمعنى المحليّة هي ما قاله المحقّق العراقي(قدس سره)، وهو ما يعرض للموضوع حقيقةً ولو بواسطةٍ تعليليّة، كالحرارة للماء.

ب) وأمّا نسبة المَنشَئِيّة وكون الموضوع علّةً في إيجاد العرض، فإنَّ النسبة

بين المعنيين عموم من وجه:

■ فقد يجتمعان، كما في حرارة النار؛ فإنَّ النار محلٌّ للحرارة ومنشأٌ لها.

■ وقد يفترقان، كما في حرارة الماء بمجاورة النار:

• فإنْ لاحظنا حرارة الماء بنسبة المحليّة فهي عرضٌ ذاتيٌّ للماء، وليست عرضاً ذاتياً لمجاورة النار.

• وإن لاحظناها بنسبة المَنشَئِيّة فهي ليست عرضاً ذاتياً للماء؛ لأنّه ليس منشأً للحرارة، بل هو عرضٌ ذاتيٌّ لمجاورة النار.

ومراد الحكماء من العرض الذاتي: ما كان ذاتياً بالمَنشَئِيّة، سواءٌ أكان ذاتياً بالمحليّة أم لم يكن.

وعلى هذا التفسير تتّضح النكتة في قولهم: إنَّ العرض الذي يعرض بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ - داخليٍّ أم خارجي - هو عرضٌ ذاتي، وأمّا العرض الذي يعرض بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ - داخليٍّ أم خارجيٍّ أو مباين- فهو غير ذاتي.

والثاني واضح؛ لأنَّ معنى كونه يعرض بواسطة الأخصّ أو المباين هو أنَّ الموضوع وحده لا يكفي للعروض ما لم ينضمّ الأخصّ أو المباين، فمَنشَئِيّة الموضوع للعرض ليست منشئيّة ذاتيّة.

إذاً، يوجد نسبتان يمكن ملاحظتهما في نسبة الموضوع إلى المحمول:

النسبة الأُولى: كون الموضوع محلاً للمحمول.

النسبة الثانية: كون الموضوع منشأً للعرض وعلّة له.

وبين هاتين النسبتين عمومٌ من وجه:

أ) فهما يجتمعان في الحرارة والنار؛ لأنَّ النار محلٌّ للحرارةٌ ومنشأٌ لها

حقيقةً.

ب) وقد تفترق المَنشَئِيّة عن المحليّة، فتصدق إحداهما حقيقةً دون الأُخرى، كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار:

■ فإذا لوحظ هذا العرض مع الماء فالمَنشَئِيّة الحقيقيّة غير ثابتة؛ لأنَّ الماء ليس منشأً لها، ولكنّ المحليّة الحقيقيّة موجودة؛ لأنّه محلٌّ لها حقيقةً.

■ وإذا لوحظت حرارة الماء بالنسبة إلى تلك الحيثيّة التعليليّة التي صارت سبباً لتسخين الماء فإنّنا نرى أنّ المَنشَئِيّة الحقيقيّة ثابتة؛ لأنّ المجاورة منشأٌ للتسخين، ولكنّ المحليّة الحقيقيّة غير ثابتة؛ لأنّه لا معنى لعروض الحرارة على المجاورة.

وقد كان كلام المحقّق العراقيقدس سره مبنيّاً على أنّ الميزان في الذاتيّة هو المحليّة الحقيقيّة حملاً وعروضاً.

إلّا أنّ هذا الميزان غير صحيح: لا بحسب مرتبة التحليل - وإلّا يلزم أن تكون عوارض النوع غريبةً عن الجنس- ولا بحسب مرتبة الوجود - وإلّا يلزم أن تكون العوارض الستّة كلّها عوارض حقيقيّة - بل الميزان في الذاتيّة هو الذاتيّة بحسب المَنشَئِيّة؛ فالعرض الذاتي هو العرض الذي يكون موضوعُ المسألة منشأً له ومستتبعاً له، إمّا بلا واسطة وإمّا مع الواسطة.

ومنه نعرف نكتة ما قرّره الحكماء من كون العارض الذي يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمرٍ مساوٍ - سواءٌ أكان داخليّاً أم خارجيّاً- عرضاً ذاتيّاً، كما صرّح بذلك المحقّق الطوسي في **شرح الإشارات**[1]. وأمّا العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمرٍ أعمّ أو أخصّ فليس ذاتيّاً.

---

(١) راجع شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٣٠٢-٣٠٣.

ويتّضح هذا بناءً على تفسيرنا للعرض الذاتي:

الدعوى الأُولى: أمّا دعوى أنَّ العرض الذي يعرض على الموضوع بلا واسطة عرضٌ ذاتيٌ فمن الواضح انطباقها على التفسير؛ لأنَّ فرضه بلا واسطة هو فرض كون الموضوع وحده منشأً وكافياً لوجود المحمول، فتكون المَنْشَئِيّة -التي هي ميزان العرض الذاتي- محفوظة.

الدعوى الثانية: وكذلك دعوى أنَّ ما يعرض بواسطة أمر مساوٍ فهو عرض ذاتي، سواءٌ أكان داخليّاً -كالفصل- أم خارجيّاً؛ فإنَّها تنطبق على التفسير، وبرهان ذلك: أنّنا فرضنا أنَّ العرض يعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوٍ، فننقل الكلام إلى تلك الواسطة المساوية لنتساءل: هل إنّها تعرض (بواسطة أمرٍ أعمّ أو أخصّ أو مساوٍ) أم (بلا واسطة)؟!

- أمّا أنّها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أخصّ فهو خلف، وإلّا لكانت أخصّ؛ لأنَّ ما يعرض بواسطة الأخصّ أخصّ.
- وكذلك الأمر لو كانت تعرض بواسطة أمر أعمّ، فهو خلف أيضاً؛ لأنَّ ما يعرض بواسطة الأعمّ أعمّ، مع أنَّ الفرض أنَّ الواسطة مساوية.

ويبقى هنا فرضان، وهما أنَّ الواسطة تعرض على الموضوع بلا واسطة، أو تعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوٍ:

- فإن كانت تعرض على الموضوع بلا واسطة، فهذا معناه أنَّ الموضوع يستتبع الواسطة بذاته، ويستتبع معلولها بواسطتها، فيصير الموضوع علّة للواسطة، وعلّة لما يتبعها، فتحفظ المَنْشَئِيّة الحقيقيّة.
- وإن عرضت الواسطة على واسطة مساوية فيأتي فيها الكلام نفسه، إلى أن ننتهي إلى واسطة مساوية تعرض على الموضوع بلا واسطة، فينتهي

تسلسل المحمولات، وينتهي في مَنْشَئِيّته إلى الموضوع نفسه، فيصير الموضوع منشأً لجميع هذه الوسائط، وهو معنى الذاتيّة.

الدعوى الثالثة: وهي أنّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخصّ ليس عرضاً ذاتياً(١).

---

(١) [مثلاً: العرض الذي يعرض للحيوان - كالضحك مثلاً - ليس عرضاً ذاتياً للحيوان؛ لأنّ المنشئيّة غير محفوظة؛ فإنّ عروض هذا الضحك للحيوان بواسطة أمر أخصّ - وهو التعجّب- يعني: أنّ الحيوانيّة وحدها لا تكفي لإيجاد الضحك، بل يحتاج إيجادُ الضحك إلى واسطةٍ أخصّ، وهي التعجّب.

إذاً، فموضوع المسألة - وهو الحيوان- لم يصبح بذاته منشأً للمحمول، بل احتاج - زائداً على وضع هذا الموضوع- إلى وضع مطلبٍ آخر من أجل أن يترتّب المحمول، فهذا معناه أنّ المنشئيّة ليست منشئيّة ذاتيّة.

أمّا كيف صارت عوارض النوع ذاتيّة للجنس بالنحو الذي ذكرناه بالأمس، فهذا له بحثٌ آخر يأتي إن شاء الله تعالى.

الدعوى الرابعة: وهي أنّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمرٍ أعمّ - سواء أكان الأعمُّ ذاتياً (كالجنس مع النوع) أم أجنبياً- ليس ذاتياً أيضاً.

ويتبرهن هذا المطلب أيضاً ممّا ذكرناه؛ لأنّ محمول القضيّة إذا كان يعرض على موضوعها بواسطة أمرٍ أعمّ - كما في قولنا: «الإنسان متحرّك»- والحركة تعرض على الإنسان بواسطة أمرٍ أعمّ - وهو كونه جسماً- فحينئذٍ تكون الخصوصيّة التي زاد بها الإنسان على ذلك الأمر الأعمّ أجنبيةً عن دائرة المنشئيّة، فيكون ضمُّها من قبيل ضمّ الحجر إلى الإنسان، وتكون خارجةً عن دائرة المنشئيّة.

إذاً، لم يصبح الموضوع بحدّه منشأً، بل إنّ جزءاً منه منشأً بينما جزءٌ آخر منه ليس كذلك، فلا تكون منشئيّة الموضوع بحدّه محفوظة، ولا تكون الحركة من عوارض الإنسان الذاتيّة؛ لأنّها تعرض بواسطة أمرٍ أعمّ، فالمنشئيّة للإنسان بحدّه أو للحيوان بحدّه غير محفوظة في المقام. هذه هي الدعوى الرابعة.

فما يعرض للحيوان بواسطة المساوي ليس ما كان كذلك في الصدق والانطباق، بل المراد ما كان كذلك مورداً، سواءٌ أكان منطبقاً عليه أم لم يكن.

فحين نقول مثلاً: إنَّ العرض الذي يعرض بواسطة أمر مساوٍ عرضٌ ذاتي لا نريد بالأمر المساوي ما يكون منطبقاً على الموضوع، بل ما كان متكافئاً معه مورداً، بحيث متى ما كان هذا موضوعاً كان ذاك موجوداً؛ فإنَّ هذا هو نكتة جعله عرضاً ذاتياً.

فلو فرضنا أنَّ موضوعاً كان علّة لعرض من الأعراض، وكان هذا

تتميم فائدة: بقي هنا أمرٌ واحد، وهو أنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمرٍ مباين – من قبيل البطء والسرعة اللذين يعرضان على الجسم بواسطة أمرٍ مباينٍ، وهو الحركة– من إضافات علماء الأُصول، وليس موجوداً في كلماتهم.

والنكتة في ذلك: أنَّ علماء الأُصول قصدوا من الأمر الأخصّ والأعمّ والمساوي ما كان منطبقاً على الموضوع؛ فإن كان أخصّ منه سمّوه أخصّ، وإن كان مساوياً له بالصدق سمّوه مساوياً، وإن كان أعمَّ منه صدقاً سمّوه أعمّ. والجامع بين الأعمّ والمساوي والأخصّ هو أن يكون عنوان الواسطة منطبقاً عليه، بمعنى: أن يكون عنوان الواسطة منطبقاً على الموضوع، وحينئذٍ اضطرّوا إلى جعل عنوانٍ في مقابل ذلك، وهو عنوان المباين؛ لأنَّ المباين غير منطبق على الموضوع، بل هو أمرٌ مغاير له في الخارج.

فيصبح المباين في مقابل الأقسام الثلاثة كلّها، أي: في مقابل ما يعرض بواسطة الأعمّ والأخصّ والمساوي. بينما المراد – وما ينبغي أن يكون مراداً من الأعمّ والأخصّ والمساوي– ليس الأعمّ والأخصّ والمساوي في الصدق بحيث يكون منطبقاً عليه ويكون أخصّ منه أو مساوياً له أو أوسع منه في الصدق، بل المراد من ذلك كلّه: الأعمّ والأخصّ والمساوي مورداً، سواءٌ أكان منطبقاً عليه، أم لم يكن]. ما بين العضادتين غير مثبت في التقرير، وقد نقلناه – بتصرّف يسير جداً– من تقريرات الحجّة المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي قدس سره، الدفتر ٦٦: ٨١ – ٨٣.

العرض علّة لعرضٍ آخر، فالعرض الثاني يعرض على الموضوع بواسطة عرض مساوٍ، ولكنّه مباينٌ للموضوع؛ لأنَّ العرض مباينٌ للجوهر، ولكنّه عرضٌ ذاتي؛ لأنّه يستتبعه بذاته.

ولذا مثّل المحقّق الطوسي لِما يعرض بواسطة أمر مساوٍ قائلاً: ما يعرض بواسطة فصله أو بواسطة عرضٍ آخر مساوٍ له[1]، مع أنَّ العرض الآخر مغايرٌ له وجوداً.

إذاً، فالمقصود هو الأعمّيّة والأخصيّة والمساواة بحسب المورد، ومعه يرجع المباين إلى هذه الأقسام، ولا يكون قسماً برأسه.

وبهذا تكون قد تمّت البرهنة على جميع الدعاوى على أساس هذا التفسير للعرض الذاتي، وهو ما كانت ذاتيّته بلحاظ منشئيّة الموضوع للمحمول، لا بلحاظ محليّة الموضوع للمحمول.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكال الأوّل من الإشكالات الثلاثة المتقدّمة.

تنبيهات

وبقي علينا التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل

تقدّم أنَّ الملحوظ في الذاتيّة ليس نسبة المحليّة، بل نسبة المَنشئيّة والعليّة. ولكن يجب الالتفات إلى أنَّ المعروض - يعني حامل العرض- هو بحسب الحقيقة أحد العلل بالنسبة إلى العرض؛ لأنّه علّة ماديّة له، وقد ذكر الحكماء أنَّ

---

(١) أُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٣٠٢-٣٠٣.

العلل أربع: الفاعل، والصورة، والمادّة، والغاية.

فالمادّة علّة - بمعنى من المعاني- للعرض، لكنّها ليست العلّة التامّة؛ فالخشب علّة ماديّة للسريريّة، لكن لابدَّ أن ينضمّ إلى ذلك سائر العلل الثلاث الأُخرى ليتحوّل الخشب إلى سرير.

وفي مثل ذلك لا يكون العرض عرضاً ذاتيّاً بالنسبة إلى المادّة؛ لأنَّ المادّة لا تستتبع ذلك العرض، بل هي محلٌّ له؛ فلو أردنا أن ندوّن علماً عن الخشب فلا ندوّن فيه البحث عن السريريّة.

نعم، قد يتّفق أن تكون المادّة سنخَ مادّةٍ يكون فرضها في الخارج مساوياً تماماً لفرض الغاية والفاعل أيضاً، من قبيل مادّة النبات؛ فإنّه يعرض لها أعراض من النموّ والحياة والتغذية؛ فلو أسّسنا علماً نبحث فيه عن هذه المادّة لكان لازماً علينا البحث عن هذه الأعراض؛ لأنّها أعراض ذاتيّة لها، وإن كان فاعل هذه الأعراض - بحسب الحقيقة - هو غير المادّة. ولكن حيث إنَّ فرض هذه المادّة مساوقٌ لفرض تماميّة العلل الأُخرى - لأنَّ الفاعل (من حيث هو فاعل) لا قصور فيه، وإنّما ينتظر أن تكون المادّة مستعدّة، وحين تكون مستعدّة تُفاض عليها أعراضها- فحينئذٍ يكون العرض ذاتيّاً لها؛ لأنَّ المادّة تستتبع العرض في المقام.

التنبيه الثاني

تقدّم أنَّ العرض الذي يعرض للشيء بواسطة أمرٍ أخصّ هو عرض غريب وليس ذاتيّاً؛ باعتبار أنَّ معنى عروضه بواسطة أمرٍ أخصّ هو أنَّ هذا الموضوع لا يكفي بمفرده لترتّب هذا العرض ما لم ينضمّ إليه ذلك الأمر الأخصّ، فما يعرض على الإنسان العراقي يكون عرضاً غريباً عن طبيعيّ

الإنسان.

لكنّنا نستثني من ذلك صورةً واحدةً لا يأتي فيها هذا البرهان، وهي عروض الفصل على الجنس، كعروض الناطقيّة على الحيوانيّة؛ فإنَّ الناطقيّة - بالدقّة - تعرض على جنس الحيوان بواسطة أمرٍ أخصّ، وهو أنَّ بعض الحيوان ناطق.

نقول: «الحيوان ناطق»؛ لأنَّ بعض الحيوان ناطق، وهذا البعض أخصّ من الجنس؛ فقد عرض الفصل على الجنس بواسطة الأخصّ، وهو الموجبة الجزئيّة، ومع هذا نقول: إنَّ العرض ذاتيٌّ للجنس، مع أنّه قد ينفكّ عن الفصل الذي هو منشأٌ للعروض، فلا يكون وجوده مستلزماً لوجود العرض.

لكن ليس معنى بعض الحيوان في عروض الفصل على بعض الحيوان أنّنا أضفنا إلى الحيوان شيئاً ثمَّ عرض له الفصل؛ إذ لو كان كذلك لم يكن الفصل فصلاً، بل كان الفصل عبارةً عن ذلك العنوان الذي دخل فيه بعض الحيوان، وهو خلف.

إذاً، فبعض الحيوان الذي عرض عليه الفصل يستحيل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، وإلّا كان ذاك فصلاً، وما نقول عنه إنّه فصل يكون عرضاً خاصّة لا فصلاً، وهو خلف.

فالفصل وإن عرض بواسطة أمرٍ أخصّ - وهو بعض الحيوان- إلّا أنَّ هذا البعض هو عين الأعمّ، فلم يصبح عرضاً غريباً، بل هو عرضٌ ذاتيٌّ بحسب تعريفنا للعرض؛ لأنَّ الأمر الأخصّ هنا يختلف عن الأمر الأخصّ في سائر الموارد، والفرق بينهما هو أنَّ الأمر الأخصّ هنا لا يعقل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، وإلّا لزم الخلف، بينما يزيد الأخصّ في سائر الموارد

بشيء. وحين كان يعرض على الإنسان فإنّه يعرض بواسطة أمر أخصّ، وهو العراقي، فكان الأخصُّ يزيد على الأمر الأعمّ بشيء، وهو العراقيّة، فلا يكون العرض ذاتياً(١).

وهذه النكتة سوف تنفعنا في الإشكال الثالث، ويتّضح منها هنا المطلب التالي، وهو أنَّ الفصول أعراض ذاتيّة بالنسبة إلى الجنس، فتكون أعراض الفصول أيضاً ذاتيّة للجنس؛ لأنَّ ما يعرض على الموضوع بواسطة أمر ذاتيٍّ يكون أيضاً ذاتيّاً؛ لأنّه معلولُ المعلول، فهو مستتبعٌ بالواسطة.

وبهذا يُعرف أنَّ عوارض النوع تكون ذاتيّة بالنسبة إلى الجنس أيضاً، وإن كانت هذه العوارض تعرض بواسطة أمرٍ أخصّ، وهو النوع. ولكن حيث إنَّ نوعيّة هذا النوع بفصله، والفصل عرضٌ ذاتيٌّ للجنس، وهذا العرض ذاتيٌّ بالنسبة إلى الفصل، فيكون هذا العرض ذاتيّاً للجنس أيضاً.

وما قلناه من أنَّ ما يعرض بواسطة أمرٍ أخصّ ليس ذاتيّاً، يختصّ بالبرهان في غير هذه الصورة.

ونضيف لما تقدّم: أنَّ المَنشَئِيّة قد تكون بلحاظ كون الموضوع علّةً غائيّةً للعرض، كما سبق في الماديّة والفاعليّة؛ فإذا فرض أنَّ هناك تدبيراتٍ كونيّةً لجسم الإنسان لها علّة غائيّة واحدة، وهي صحّة الإنسان، فتكون الصحّة علّة غائيّة لهذه التدبيرات الطبيعيّة. ومعه، يكون للصحّة مَنشَئِيّةٌ لهذه التدبيرات، لكن لا على نحو العلّة الفاعليّة، بل الغائية، ولهذا تكون متأخّرة وجوداً عنها، كما هو شأن العلّة الغائيّة؛ فإنّها متأخّرة عن معلولها وجوداً.

---

(١) قال السيّد حفظه الله: إنَّ هذا مبنيٌّ على أنَّ ما به الاشتراك عينُ ما به الامتياز (المقرّر).

وبهذا نعرف معنى قولنا في ما سبق: إذا كانت مجموعةٌ من العوارض والمحمولات مؤثّرةً في غرضٍ واحد فيمكن أن يجعل هذا الغرض موضوعاً للعلم، ويكون البحث عن عوارضه الذاتيّة بلسان البحث عن مقدّماته وشرائطه وموانعه؛ فإنَّ الصحّة إذا كانت علّة غائيّة لمجموعةٍ من الأُمور تكون لها المنشئيّة بالنسبة إليها، فتكون تلك الأُمور أعراضاً ذاتيّة لها؛ لأنَّ ميزان العرض الذاتي هو المنشئيّة، وهي كما تُتصوَّر في العلّة الفاعليّة كذلك تُتصوَّر في العلّة الغائيّة.

- **الإشكال الثاني: حول اختصاص البحث بالعوارض الذاتيّة**

يتمثّل الإشكال الثاني في أنَّ البحث في العلم: هل يختصّ بالأعراض الذاتيّة دون الغريبة؟

وقد أنكر بعض الأعلام ذلك، منهم المحقّق الأصفهاني قدس سره في حاشيته؛ حيث أنكر لزوم ذلك في العلم، فقال: إنَّ التخصيص بالعرض الذاتي بلا موجب كما هو واضح[1].

كما أنكر ذلك السيّد الأُستاذ؟ قائلاً: إنَّ الالتزام بكون الأعراض المبحوث عنها في العلوم ذاتيّةً بالمعنى الذي ذهب إليه الجمهور بلا مُلزِم[2].

وجواب هذا يتّضح بمجموع أمرين:

الأمر الأوّل: إنَّ المقصود من الذاتيّة في العوارض الذاتيّة هو الذاتيّة في المنشئيّة والعلّيّة كما تقدّم.

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٣، مقدّمة: موضوع العلم.

(٢) أُنظر: أجود التقريرات ١: ٥، مقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وغايته، تعليق رقم ١.

الأمر الثاني: إنَّ من اشترط البحث في العلم عن العوارض الذاتيّة أراد البحث البرهاني خاصّة، لا أنّه كلّما وقع بحثٌ - ولو بنحو الجدل أو الخطابة أو السفسطة - فلابدَّ أن يكون بحثاً عن العوارض الذاتيّة، بل كلّما أريد البحث البرهاني في نظر المنطق الأرسطي فلابدَّ أن يكون بحثاً عن العوارض الذاتيّة.

وحينئذٍ نقول: إنَّ العلم بثبوت المحمول للموضوع يكون على نحوين:

النحو الأوّل: العلم بثبوته مع عدم العلم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له؛ كأنْ نعلم بأنَّ زيداً فقير، دون أن نعلم باستحالة أن لا يكون فقيراً. هذا في نظرهم ليس علماً برهانيّاً، بل هو قابلٌ للزوال؛ لأنّه علمٌ بثبوت المحمول للموضوع، لا بلحاظ الحيثيّة المستدعية بالضرورة لذلك.

النحو الثاني: العلم بثبوت المحمول للموضوع مع العلم بأنّه يستحيل أن لا يكون محمولاً عليه؛ كأنْ نعلم بأنَّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين، ويستحيل أن لا تكون كذلك، وهذا هو العلم البرهاني.

وهذا يكون فيما إذا كان الموضوع بنفسه مستدعياً للمحمول، أو يكون بين الموضوع وبين المحمول حدٌّ أوسطُ ناشئٌ من الموضوع، ويكون ثبوت المحمول للموضوع ناشئاً من الحدّ الأوسط، فيكون هذا العلم علماً برهانيّاً؛ لأنّه علمٌ باستحالة تخلّف المحمول عن الموضوع.

وحينما يقولون: إنّه يجب أن يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة فإنّهم يريدون به العلمَ البرهاني، وهو الذي يُطلب به تحصيلُ يقينٍ برهاني، ومثلُ هذا لا يُتصوّر إلّا في العوارض الذاتيّة بالمعنى الذي بيّناه، وهو المَنْشَئِيّة؛ فإنَّ العرض إذا كان ذاتيّاً للموضوع بمعنى المَنْشَئِيّة، فمتى عرض عليه بلا واسطة أو بواسطة الحدّ الأوسط كان العلمُ بثبوت المحمول للموضوع علماً برهانيّاً.

وأمّا إذا علم بثبوت المحمول للموضوع من دون تلكم النكتتين[١]، ففي مثل ذلك يكون هذا العلم علماً قابلاً للزوال؛ إذ لا علم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له.

وليُعلم أنَّ الإشكال الثاني نشأ من عدم أخذ هذين الأمرين بنظر الاعتبار.

● الإشكال الثالث: في عروض المحمول على الموضوع بواسطة أمر أخصّ

تلخّص الإشكال الثالث في أنّه إذا كان لا يبحث في العلم إلّا عن العوارض الذاتيّة، وإذا كان العرض الذي يعرض بواسطة الأمر الأخصّ عرضاً غيرَ ذاتي، فماذا نصنع في جملةٍ من العلوم التي يُبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل، علماً بأنَّ موضوع المسألة أخصُّ من موضوع العلم، فيعرض محمول المسألة على موضوع العلم بواسطة أمرٍ أخصّ؟![٢].

وهذا أيضاً قد ظهر جوابه ممّا بيّناه؛ لأنّنا قلنا: إنَّ ما يعرض بواسطة أمرٍ أخصّ وإن كان غريباً، إلّا أنَّ له استثناءً واحداً، وهو عروض الفصل على الجنس، وما يعرض على الجنس بتبع عروض الفصل على الجنس؛ فإنّه عرضٌ ذاتيٌّ كما تقدّم بيانه، فلا يبقى إشكالٌ من هذه الجهة.

فلنفرض أنَّ موضوع العلم هو الجنس، وموضوع المسألة هو النوع، وقد عرض محمول النوع على الجنس بواسطة النوع. فيكون عرضاً ذاتيّاً بناءً على ما حقّقناه من أنَّ ميزان الذاتيّة هو المَنشَئِيّة.

إلى هنا تمّ الكلام عن الإشكالات الثلاثة وأجوبتها.

---

(١) أي: بدون واسطة، أو بواسطة الحدّ الأوسط (المقرّر).

(٢) فلا يكون عرضاً ذاتيّاً بالنسبة إلى العلم (منه؟).

تمييز المحقق الأصفهاني بين العرض الذاتي والعرض الغريب

وممّا تقدّم يتبيّن وجه الخلل في ما أفاده جملةٌ من المحقّقين، كالمحقّق الأصفهاني قدس سره وغيره؛ حيث ذكروا في ضابط كون العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخصّ ذاتيّاً: أنَّ هذا الأمر الأخصّ الذي صار واسطة: إن كان مجعولاً بنفس جعل الموضوع - لا بجعلٍ آخر - فالعرض الذي يعرض بواسطته يكون ذاتيّاً للموضوع، وإن كان مجعولاً بجعلٍ آخر يكون غريباً(١).

ومثال العرض الذاتي: الجسميّة التي تعرض على الموجود بتوسّط كونه جوهراً؛ فالجوهريّة أخصّ من الوجود، والموضوع هنا هو الوجود، والواسطة هي الجوهريّة، والعرض الذي يعرض بواسطتها هو الجسميّة، وحيث إنَّ الجوهريّة مع الجسميّة والواسطة مع العرض مجعولان بجعلٍ واحد، فيكون العرض ذاتيّاً.

ومثالُ العرض الغريب: العرض الذي يعرض للإنسان بواسطة كونه عراقيّاً؛ فالعراقيّة مجعولة بجعلٍ آخر غير جعل الإنسان، فيكون العرض غريباً بالنسبة إلى ذي الواسطة.

إذاً، فقد جعلوا ميزان الذاتيّة والغرابة والعرض الذي يعرض بواسطة أمرٍ أخصّ، كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعلٍ واحد أم بجعلين.

وهذا غير صحيح؛ لأنَّ كونهما مجعولين بجعلٍ واحد إنّما يصحّح كون العرض أوّليّاً، وهو ميزان العرض الأوّلي الذي يعرض أوّلاً وبالذات.

وأمّا العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك، وقد أوضحنا أنَّ العرض الذاتي قد يكون معلولاً لعرضٍ ذاتي بحيث ينتهي إلى الموضوع، فلا يلزم أن

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٣، المقدّمة، موضوع العلم.

يكون العرض أو الواسطة مجعولين بجعلٍ واحد، بل قد يكونان مجعولين بجعلين ويكون العرض ذاتيّاً؛ لأنَّ العوارض الذاتيّة تكون بلحاظ المَنشَئِيّة، إمّا بلا واسطة وإمّا بواسطة أمرٍ ذاتي.

فالكلام الصادر من هؤلاء خلطٌ بين اصطلاح العرض الذاتي وبين اصطلاح العرض الأوّلي؛ ولعلّ هذا الميزان يتمّ في اصطلاح العرض الأوّلي دون العرض الذاتي؛ فإنَّ ما يعرض بتوسّط عرضٍ ذاتي يكون عرضاً ذاتيّاً، ويكون اليقين به يقيناً برهانيّاً.

تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض

ومن مجموع ما ذكرناه يتبيّن حال الخلاف المعروف بينهم من أنَّ تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات أم بتمايز الأغراض؟! فإنَّ التقابل بين الموضوع وبين الغرض إنّما يكون بناءً على التفسير المشهور للعرض الذاتي، وهو الذاتيّة بلحاظ المحليّة، فيكون الغرض أمراً في مقابل الموضوع، فيقال: إنَّ موضوع علم النحو هو الكلمة، وغرضه هو صيانة اللسان عن الخطأ.

وأمّا بناءً على ما قدّمناه من أنَّ المراد بالعوارض الذاتيّة هو ما كان بلحاظ المَنشَئِيّة والعليّة، فنفس الغرض يكون موضوعاً أيضاً؛ فلو كان هناك علمٌ له غرض واحدٌ - كعلم الطبّ- فالغرض يصلح أن يكون موضوعاً له، وتكون جميع القضايا فيه باحثةً عن أحواله [باعتبار أنَّ أسباب الغرض أحوال وأعراض له] على ما ذكرناه من أنَّ العلّة الغائيّة تكون معلولاتها عوارض ذاتيّة بالنسبة إليها.

فموضوع العلم ليس محطّ محمولاته، بل هو منشأٌ لها، والمنشأ قد يكون بنحو العلّة الفاعليّة، أو بنحو العلّة الغائيّة، فلا يبقى تقابلٌ بين الموضوع وبين

الغرض حتّى يُبحث في أنَّ تمايز العلوم بالموضوعات أم بـالأغراض، بـل كـلّ غرضٍ يُفرض للعلم: إمّا أن يكون بنفسه موضـوعاً للعلـم، وإمّـا أن يكـون موضوعه ما كان سبباً ومنشأً له، فيتبيّن أنَّ تمايز العلوم بالموضوعات دائماً.

وبهذا تمّ البحث في مقدّمة علم الأُصول والتـي اعتـاد علـماء الأُصـول على ذكرها بوصفها مقدّمةً لتعريف علم الأُصول.

والإنصاف أنّه لم يكن ينبغي الاهتمام بهـا وإتعـاب الـنفس في تحقيقهـا؛ فإنّها لا ترجع إلى محصَّلٍ بالنسبة إلى غرض الأُصولي.

ويقع البحث بعد هذا في بيان موضوع علم الأُصول.

موضوع علم الأصول

وقع علماء الأُصول في حيرة في مقام تطبيق القواعد المتقدّمة في موضوع العلم على موضوع علم الأُصول، فذهب بعضهم إلى أنَّ موضوعه هو الأدلّـة الأربعة بما هي هي[١]، وذهـب آخـرون إلى أنَّ موضـوعه عبـارة عـن الأدلّـة الأربعة بما هي أدلّة أربعة، ذهب إليه صـاحب القـوانين[٢]. وأشـكل المحقّـق الخراساني على كلا الوجهين[٣].

ومن هنا ذهب جملةٌ من المحقّقين إلى أنّه لا موضوع له[٤]، واختار جماعة أنَّ له موضوعاً، لكنّه غامضٌ لا يمكن التعبير عنه، وإنّما يقـال في الجملـة: إنَّ

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢، المقدّمة في تعريف العلم وبيان موضوعه.

(٢) أُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول ١: ٤٧، المقدّمة: في رسم العلم وموضوعه.

(٣) أُنظر: كفاية الأُصول: ٨، المقدّمة، الأمر الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه.

(٤) أُنظر: أُصول الفقه (المظفّر) ١: ٦، موضوع علم الأُصول، غايـة المـأمول مـن علـم الأُصول (الجواهري) ١: ١٠١، موضوع علـم الأُصـول، جـواهر الأُصـول ١:٥٩، الأمر الأوّل: في موضوع العلم، الجهة الرابعة، في موضوع علم الأُصول.

موضوعه هو الكلّي المنطبق على مسائله[١].

وإنّما حصل هذا لأنّهم كانوا بصدد البحث عن جامعٍ كلّي بين موضوعات مسائل علم الأُصول بحسب تدوينها، فلم يجدوا لها جامعاً. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا لو كان متّبعاً في الفلسفة العالية لَتعذّر اكتشاف موضوع لها فضلاً عن علم الأُصول، وإن كان لها موضوع واقعاً؛ وذلك باعتبار أنّ موضوع العلم لا يُنتزع بلحاظ تدوين مسائله، بل باعتبار روح مسائله ووضوحها، ولذا قالوا: إنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وعكسوا التدوين، وقالوا: إنّ معنى «الجوهر موجود» هو: الوجود جوهر، والوجود نفس، والوجود عقل، فيكون الوجود هو الجامع بين مسائل الفلسفة.

إذاً، فلابدّ من تحصيل الجامع بين الموضوعات، لكن لا بحسب تدوينها، بل بحسب روح المسائل، وهو ما سنطبّقه على موضوع علم الأُصول.

مناقشة القول بجعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول

وقع الاعتراض في كلمات جملة من المتأخّرين[٢] بأنّه لا يناسب جعل الأدلّة الأربعة موضوعاً للعلم بما هي، ولا بما هي أدلّة؛ لأنّ موضوع العلم يجب أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، وهذا لا يتحقّق في علم الأُصول:

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٨، المقدّمة، الأمر الأوّل: في تعريف علم الأُصول وموضوعه، فوائد الأُصول ١: ٢٩، موضوع علم الأُصول.

(٢) راجع بدائع الأفكار (الرشتي): ٣٢، الأمر الثاني: الكلام في موضوع أُصول الفقه، حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٥٨، ٦٨، المقدّمة، الأمر الأوّل: في موضوع العلم، أجود التقريرات ١: ٩، المقدّمة، الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه، درر الفوائد (الحائري) ١: ٣، موضوع علم الأُصول، نهاية الأفكار (البروجردي) ١: ١٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف العلم وموضوعه، موضوع علم الأُصول.

أ) فإنَّ موضوع الأُصول العمليّة هو الشكّ في التكليف، وهو ليس أحد الأدلّة الأربعة.

ب) وموضوع الاستلزامات هو التكليف دائماً؛ حيث نقول: إنَّ التكليف بشيءٍ هل يستلزم التكليف بإيجاد مقدّمته أم لا؟ والتكليف لا ينطبق عليه عنوان الأدلّة الأربعة، سواءٌ أُخذت بما هي أدلّة أم بما هي هي.

ج) وكذلك الحال في مسائل الحُجج؛ حيث يقال: إنَّ الشهرة حجّة، فالموضوع هو الشهرة، وهي ليست مصداقاً للأدلّة الأربعة، من دون فرق بين أخذ الأدلّة الأربعة بما هي هي وبين أخذها بما هي أدلّة.

نعم، يظهر الفرق بين هذين التصوّرين للأدلّة الأربعة في البحث عن حجيّة ظواهر الكتاب مثلاً؛ إذ لو كان الموضوع هو البحث عن الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة وحجّة فلا يمكن البحث عن الحجيّة في علم الأُصول؛ لأنّها أُخذت قيداً في موضوعه، والموضوع لا يبحث عنه في ذلك العلم. بخلاف ما لو كان البحث عن ذوات الأدلّة؛ إذ لا بأس حينئذٍ في دخول هذا البحث ضمن أبحاث علم الأُصول.

وكذا بعض أبحاث الحُجج، كحجيّة الخبر الواحد؛ حيث وقع البحث في أنّها: هل هي من قبيل حجيّة الشهرة، فتكون خارجة على كلا التصوّرين؛ لأنَّ خبر الواحد - الذي هو موضوع المسألة - ليس مصداقاً لأحد الأدلّة الأربعة؟! أم إنّها من قبيل مسألة حجيّة ظواهر الكتاب؟!

فإنّه - بناءً على أنَّ موضوع علم الأُصول هو ذوات الأدلّة - يكون البحث عن حجيّة الخبر الواحد بحثاً عن أحد هذه الأدلّة، وذلك بإحدى العنايات الموجودة في بعض الكتب، ولعلّ أسهلها هو توسيع نطاق السنّة إلى

ما يشمل الخبر الحاكي.

نعم، تبقى مباحث الألفاظ - التي موضوعها اللفظ، كظهور صيغة «افعل»- داخلةً في موضوع علم الأُصول، فإن كان موضوعها هو الصيغة الواردة في الكتاب والسنّة فهي مصداقٌ لبعض الأدلّة الأربعة.

وقد أشرنا في ما تقدّم إلى أنَّ هذا الإشكال قد نشأ من الجمود في مقام تطبيق قانون موضوع العلم، ويكون دفعه ببيان عدّة أُمور، تقدّم بعضها:

الأمر الأوّل: ما تقدّم من أنَّ اقتناص موضوع العلم لا يجب أن يكون بلحاظ موضوعات المسائل بحسب تدوينها الخارجي الفعلي، بل الميزان في اقتناص موضوع العلم هو أن يكون منطبقاً على ما هو روح الموضوع في المسألة.

الأمر الثاني: إنَّ موضوع العلم وإن كان ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه، ولكن ليس المقصود من ذلك أن تكون نسبته إلى محمولات ذلك العلم نسبة المحلّ إلى عرضه؛ لأنّنا أوضحنا في ما تقدّم أنَّ المراد من العرض في المقام هو العرض بلحاظ المَنشَئِيّة والاستتباع، دون الحالّ بالنسبة إلى المحلّ؛ فقد تكون نسبة الموضوع إلى المحمول في العلم نسبة العلّة إلى المعلول، والمؤثّر إلى الأثر.

الأمر الثالث: إنَّ مسائل علم الأُصول - كما بيّنا ذلك في تعريفه- عبارة عن القواعد المشتركة في القياس الفقهي، يعني: الاستنباط، ومقصودنا منه: القياس الذي يُنجّز الواقع أو يُعذّر عنه؛ فكلّ قاعدة تكون مشتركة فيه فهي قاعدة أُصوليّة، وحيث إنَّ كلّ مسألة في علم الأُصول إنّما تكون دخيلة في قياس التنجيز والتعذير بوجودها الواصل لا بوجودها نفس الأمري، ولذا

فالقاعدة الأُصوليّة عبارة - بحسب الحقيقة - عن الوجود الواصل لا الوجود نفس الأمري؛ فلو جعل المولى الحجيّة لخبر الواحد ولم تصل، فلا يكون لها حينئذٍ أثرٌ في التنجيز والتعذير، وإنّما تكون كذلك بوجودها الواصل لا بوجودها الواقعي؛ فالقواعد الأُصوليّة هي إثباتات هذه العناوين، كخبر الواحد، لا ذات حجيّة خبر الواحد.

إذا اتّضحت هذه الأُمور الثلاثة يتّضح لنا حينئذٍ أنّ ما ذكره المتقدّمون من أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة في غاية الوجاهة؛ لأنّ علم الأُصول هو العلم بإثباتات القواعد المشتركة في القياس الفقهي.

وحينئذٍ، فلابدّ من فرض مرجع مفروغ عن حجيّته قبل علم الأُصول ليكون هو الواسطة في إثبات القواعد المشتركة، فلا يصحّ أن نثبت القواعد المشتركة بواحدة منها - أي: بقاعدة أُصوليّة- لأنّه خلف، فلابدّ لإثباتها من فرض حُجّة فوقانيّة حجّيتها ثابتة قبل هذا العلم، وتكون هي المصدر لإثباتها، إمّا مباشرة وإمّا بالواسطة.

فمراد القدماء هو أنّ المصادر الأربعة مصادرُ مفروغٌ عن حجيّتها قبل علم الأُصول، وبها نثبت القواعد المشتركة، إمّا مباشرةً وإمّا بصورةٍ غير مباشرة؛ فقاعدة الملازمة نُثبتها بالعقل، وقاعدة البراءة أو حجيّة خبر الواحد نثبتها بالكتاب أو بالسنّة، وهكذا ... ولابدَّ من انتهاء إثبات حجيّة تمام القواعد إلى أحد هذه الأدلّة الأربعة.

وعليه، يصحّ أن يقال: إنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة، ومحمولات مسائله عبارة عن إثبات هذه الأدلّة للقواعد المشتركة. وقد سبق أن قلنا: إنّه لا يلزم أن تكون نسبة المحمول إلى الموضوع نسبةَ الحالّ إلى المحلّ،

بل نسبة المعلول إلى العلّة.

وفي المقام: يُتوصَّل بالموضوع - وهو الأدلّة الأربعة - إلى إثبات القواعد المشتركة، وذلك على غرار ما يقال في المنطق: من أنَّ موضوعه عبارة عن المعلوم التصوّري والتصديقي من حيث إيصالُه إلى المجهول التصوري أو التصديقي[١].

وبناءً على هذا لا يرد شيءٌ من الإشكالات المتقدّمة؛ فإنَّها كانت مبنيّة على النظر إلى تدوين المسائل، فقيل: إنَّ الموضوع هو الشهرة، في حين إنَّ الموضوع هنا هو الأدلّة الأربعة مباشرةً أو بالواسطة؛ فالبحث عن الشهرة بحثٌ عن أنَّه هل في أحد الأدلّة الأربعة ما يثبت حجيّة الشهرة أم لا؟!

إذاً، فالبحث في علم الأُصول بحثٌ حول شؤون الأدلّة الأربعة بما هي مُثْبِتة للقواعد المشتركة، لا حول القرآن الكريم بصفته معجِزاً، أو السنّة بصفتها بليغة، أو العقل بصفته مجرّداً؛ فإنَّ لذلك مواضع أُخرى.

وعليه، فإنَّ عدم انطباق الأدلّة الأربعة على موضوعات المسائل بحسب تدوينها لا يؤسّس إشكالاً في المقام، وإلّا لَسَرى الإشكال حتّى إلى الفلسفة العالية، بل إنَّ حقيقة القول هي أنَّه ليس لدى الأُصولي سوى الأدلّة الأربعة - وإن كنّا نستثني الإجماع الذي نعتبر أنَّ حجيّته تقع بعد علم الأُصول - وبها يتوصّل إلى القواعد المشتركة في علم الأُصول، وهذا معنى كونها موضوعاً له[٢].

ومن المحتمل جدّاً أنَّ مراد مَن قيّد موضوع علم الأُصول بالأدلّة

---

(١) أُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ١٩، موضوع المنطق.

(٢) وإنَّما أدخل الإجماع في المقام باعتبار اعتقاد بعض القدماء أنَّ البحث عنه واقعٌ في مرتبةٍ سابقة على علم الأُصول (منه؟).

الأربعة بما هي أدلة يتمثَّل في هذا البيان، بمعنى: أنَّه عبارة عن الأدلّة الأربعة من حيث إنَّه يُتوصّل بها إلى نكتةٍ في قياس شرعي، أي: إلى قاعدة مشتركة في قياسٍ شرعي، فيكون هذا تنبيهاً على نكتةٍ صحيحة.

وبهذا يتمّ الكلام حول الجهة الثانية، وهي في بيان موضوع علم الأُصول.

* * * *

- ٣ -

تقسيم مباحث علم الأصول

تقسيم السيد الأستاذ؟ لمباحث علم الأصول

ذكر السيّد الأُستاذ في مقام تقسيم مباحث علم الأُصول أنَّ القواعد الأُصوليّة تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأوّل: القواعد التي تؤدّي إلى العلم الوجداني بثبوت الحكم بنحو البتّ والجزم، وهي مباحث الاستلزامات، نحوُ: قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حرمة ضدّه.

القسم الثاني: القواعد التي توجب العلم التعبّدي بالحكم، ويدخل تحت هذا القسم صنفان:

الصنف الأوّل: ما يقع البحث فيه عن صغرى الحجّة، نحو: البحث حول ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، أو حول ظهور العامّ المخصَّص في تمام الباقي.

الصنف الثاني: ما يكون البحث فيه عن كبرى الحجّة، أي: عن حجيّة الحجّة، نحوُ: البحث عن حجيّة الشهرة، أو حجيّة خبر الواحد.

القسم الثالث: القواعد التي تُقرّر الوظائف العمليّة الشرعيّة عند فقدان العلم الوجداني والتعبّدي، نحوُ: أصالة البراءة الشرعيّة، وأصالة الاحتياط الشرعيّة.

القسم الرابع: الأُصول العمليّة العقليّة التي ينتهي إليها الفقيه عند فقدان القاعدة التي تقرّر الوظيفة العمليّة الشرعيّة، نحوُ: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأصالة الاشتغال العقلي[1].

التحقيق في تقسيم مباحث علم الأصول

وتحقيق الكلام في المقام: أنّنا نتصوّر لحاظين للتقسيم:

اللحاظ الأوّل: التقسيم بلحاظ عمليّة الاستنباط

بمعنى أنّنا نريد في هذا التقسيم أن نحدّد ونميّز القواعد التي تستند إليها عمليّة الاستنباط في المرتبة الأُولى، وفي الثانية، والثالثة، والرابعة، بدعوى: أنّ عمليّة الاستنباط تستند إلى أربع رتب من القواعد، بحيث لا يُنتهى إلى واحدةٍ منها إلّا بعد فقدان الرتبة التي قبلها، فيكون التقسيم بلحاظ الطوليّة في عمليّة الاستنباط بين هذه الأقسام.

ولعلّ ظاهر كلام السيّد الأُستاذ؟ هو النظر إلى هذا اللحاظ. وإن كان هذا هو الملحوظ فيرد على هذا التقسيم:

أوّلاً: أنّ القسم الثاني ليس في طول فقدان القسم الأوّل بناءً على ما هو المشهور المنصور من أنّ حجيّة الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم؛ فإنّها حجّة، سواءٌ أأمْكن تحصيل العلم الوجداني على الحكم الشرعي أم لم يُمكن؛ فليس هناك طوليّة بين القسم الثاني وبين الأوّل، وليس القسم الثاني موقوفاً على فقدان القسم الأوّل بحيث يجب أن ييْأس الفقيه من الحصول على قاعدة توجب العلم الوجداني لينتهي إلى الأمارات والحجج؛ فهذا غير لازم.

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٦ - ٨، تمهيد، الأمر الأوّل: في تقسيم القواعد والمبادئ.

ثانياً: أنّه إذا كان الملحوظ هو الترتّب الطولي بلحاظ عمليّة الاستنباط فلابدَّ أن تُجعل العلوم التعبّديّة أيضاً ذات مراتب، لا أن تندرج جميعها في القسم الثاني؛ لأنَّ بعضها مترتّب على عدم البعض الآخر.

مثلاً: العلم التعبّدي المجعول في طرف الدلالة مقدَّم على العلم التعبّدي المجعول في طرف السند.

وتوضيح ذلك: أنّه لو كان عندنا قرآنٌ يدلّ على الوجوب وخبرٌ واحدٌ ظاهره الحرمة، فهذا في القرآن علمٌ تعبّدي في جانب الدلالة؛ لأنَّ سنده وجداني، وفي خبر الواحد علمٌ تعبّدي في جانب السند؛ لأنَّ سنده ظنّي.

والمختار - وفاقاً للسيّد الأُستاذ- أنَّ العلم التعبّدي المجعول في طرف الدلالة مقدَّمٌ على العلم التعبّدي المجعول في طرف السند. ولذا نبني في الفقه على أنَّ ظهور الخبر لا يعارض ظهور الآية، بل لابدَّ للفقيه من الرجوع إلى الآية، فإن لم يجد رجع إلى الخبر.

ويبقى الكلام حول الاستصحاب بلحاظ هذا التقسيم؛ فإنَّه في طول الأمارات وقبل الأُصول، فكأنَّه مرتبةٌ بذاتها؛ فلو كان الملحوظ استيعاب الرتب الطوليّة للقواعد بلحاظ عمليّة الاستنباط، لكان من المناسب جعل الاستصحاب مرتبة في نفسه؛ فإنَّه حدٌّ وسط بعد الأمارات وقبل الأُصول.

ثالثاً: أنَّ ما فرض من الطوليّة بين الأُصول العمليّة العقليّة وبين الأُصول العمليّة الشرعيّة ليس صحيحاً على الإطلاق؛ فإنَّ بعض الأُصول العقليّة تقع قبل الأصل العملي الشرعي وليس بعد فقدانه؛ فإنَّ الأُصول العمليّة العقليّة قسمان: البراءة في الشبهة البدويّة، وأصالة الاشتغال في أطراف العلم الإجمالي.

وفي أصالة الاشتغال مبنيان:

المبنى الأوّل: أن تكون أصلاً تعليقيّاً، بمعنى: أنَّ العقل يحكم بالاشتغال معلّقاً على عدم مجيء الرخصة من قبل الشارع، وبمجيئها يرتفع موضوع حكم العقل.

المبنى الثاني: أن تكون أصالة الاشتغال منجّزيّة بتّيّة، وليست مشروطة بعدم مجيء الترخيص من قبل الشارع.

وحينئذٍ يصحّ أن يقال في أصالة الاشتغال التعليقيّة: إنّها في طول الأُصول الشرعيّة، فإن وجد الفقيه براءةً شرعيّة لم تصل النوبة إلى الاشتغال.

وأمّا أصالة الاشتغال التنجيزيّة فهي مقدَّمة على البراءة الشرعيّة؛ فإنَّ معناها أنَّ العقل يحكم بلزوم الاحتياط على كلّ حال، ومعه يستحيل جعل البراءة من قبل الشارع؛ لأنّه مناقضٌ لحكم العقل، فتكون البراءة الشرعيّة في طول أصالة الاشتغال.

إذاً، لا تقع تمام صيغ ومدّعيات الأُصول العقليّة في القسم الرابع، أي: في طول فقدان الأُصول الشرعيّة؛ فالطوليّة على الإطلاق غير مسلّمة بين القسمين: الثالث والرابع.

وبهذا يتّضح أنَّ التقسيم ليس فنّيّاً إذا كان الملحوظ فيه هو المراتب الطوليّة في عمليّة الاستنباط.

اللحاظ الثاني: التقسيم بلحاظ مناسبات بحثيّة في علم الأُصول

بمعنى: أن يتمّ التقسيم بلحاظ مناسبات بحثيّة راجعة إلى نفس علم الأُصول، وذلك بقطع النظر عن عمليّة الاستنباط في الفقه.

ومعنى هذا: أنّنا إذا وجدنا علم الأُصول يتكوّن من مجموعات تتميّز

كلُّ واحدة بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة تختلف بها عن المبادئ التي تحتاجها المجموعات الأُخرى، فيصحُّ حينئذٍ أن نقسّم الأُصول إلى مجموعات، وتكون نكتة التقسيم هي تميّز الأقسام بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة خاصّة بها.

ولم يُتَّبع هذا اللحاظ في هذا التقسيم أصلاً؛ إذ لم يُبرز فيه المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة التي يختلف بها عن الأقسام الأُخرى.

فإذا أردنا أن نقسّم علم الأُصول على هذا، فلابدَّ أن نقول: إنَّ البحث فيه إمّا عن ذات الحجّة وإمّا عن الحجيّة:

القسم الأوّل: المباحث التي يبحث فيها عن ذات الحجّة وذات الدليل

ويشتمل هذا القسم على ثلاثة أصناف:

الصنف الأوّل: البحث عن ذات الحجّة التي تدلّ على الحكم بدلالة لفظيّة، وهذه هي مباحث الألفاظ، كظهور صيغة (افعل) في الوجوب.

ومن المعلوم أنَّ مباحث الألفاظ تتميّز بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة لا تحتاجها بقيّة المسائل، فلابدَّ أن نعرف - في تمام هذا الصنف- معنى الدلالة والظهور، وطرقَ تشخيص الظاهر من غيره، وهذه المبادئ لا تحتاجها مباحث الاستلزامات العقليّة أو بحث حجيّة خبر الواحد.

الصنف الثاني: البحث عن ذات الحجّة التي تكون دلالتها عقليّة برهانيّة، لا لفظيّة، كما هي الحال في الاستلزامات العقليّة لبحث الضدّ والمقدّمة؛ فإنَّ الملازمات حججٌ يبحث عن وجوبها، ودلالة هذه الحجج عقليّة برهانيّة قائمة على أساس التلازمات الفلسفيّة بين المحمول وبين الموضوع.

ويتميّز هذا الصنف بمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة لا يحتاجها باقي الأصناف؛ إذ لابدَّ أن نعرف معنى الحكم ومبادئ الحكم، وأنّه هل هناك

تضادٌّ بين الأحكام أم لا؟ أو هل هناك تماثلٌ بينها أم لا؟ وهذه أُمور لا يحتاجها الصنف الأوّل.

الصنف الثالث: هو البحث عن ذات الحجّة التي تكون دلالتها على الحكم لا لفظيّة ولا عقليّة برهانيّة، بل من باب تراكم الاحتمالات والقرائن، كالبحث عن السيرة والإجماع؛ فإنَّ دلالتها من باب تراكم الاحتمالات حتّى يحصل اليقين بالمطلب.

ولهذا القسم أيضاً مبادؤه التصوّريّة والتصديقيّة الخاصّة؛ فلابدَّ أن نعرف متى تتراكم الاحتمالات وكيف تتراكم، وما هي مقتضيات ذلك وموانعه؟ وإن لم يُبحث في علم الأُصول عن ذلك.

القسم الثاني: المباحث التي يُبحث فيها عن الحجيّة

ويتميّز هذا القسم عن القسم الأوّل - بأصنافه الثلاثة- بأنّه بحاجة إلى مبادئ لم يكن القسم الأوّل محتاجاً إليها؛ فهو محتاجٌ إلى تصوّر معنى الحجيّة والمنجّزيّة والمعذّريّة، ومعرفة الألسنة الممكنة للمنجّزيّة والمعذّريّة. ويدخل في ذلك البحثُ عن إمكان جعل الحكم الظاهري أساساً، وهو بحث الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة.

ولم يكن القسم الأوّل بحاجة إلى جميع هذه النكات، فيكون من المناسب إفراد هذا القسم وإخراجه عن القسم الأوّل، والتكلّم عن الحجج بكلتا مرتبَتيها: الأمارة والأصل.

هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة، وبه تمَّ الكلام عن الأمر الأوّل.

****

الوضع

يقع الكلام حول الوضع في عدة جهات

١. في حقيقة الوضع

٢. في حقيقة الواضع

٣. في أقسام الوضع

٤. في ما وقع من أقسام الوضع [الممكنة]

- ١ -

في حقيقة الوضع

ممّا لا إشكال فيه أنّ بين اللفظ والمعنى في ذهن العالِم بالوضع سببيّةً حقيقيّةً في عالم الوجود الذهني؛ فهناك سببيّة وملازمة بين الوجود الذهني للّفظ وبين الوجود الذهني للمعنى؛ فمتى سمع كلمة (ماء) انتقش في ذهنه تصوّر معنى الماء، وهو المسمّى بالدلالة التصوّريّة، ومعناها - بحسب الدقّة- الملازمة والسببيّة.

وكذا لا إشكال في أنّ هذه السببيّة القائمة حقيقةً بين الوجودين الذهنيّين للّفظ والمعنى ليست ذاتيّة[1] بحيث لا تحتاج إلى فاعل خارجي، وإلّا لَمَا اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع وجهلهم به.

فإذا ضممنا هاتين القضيّتين إلى بعضهما - الأُولى: أنّ اللفظ سببٌ لإيجاد الصورة الذهنيّة للمعنى، والثانية: أنّه ليس سبباً ذاتيّاً لذلك- فإنّه ينتج

---

(١) حكي ذلك عن سليمان بن عبّاد الصيمري البصري، لاحظ: تمهيد القواعد: ٨٢، القسم الأوّل: في قواعد الأُصول الفقهيّة، المقصد الثاني، الباب الأوّل: في اللغات، القاعدة الثامنة عشرة، القوانين المحكمة ١: ٤٣٩، الباب الثالث: في العموم والخصوص، المقصد الأوّل: في صيغ العموم، إرشاد الفحول ١: ٤١، مدخل إلى علم الأُصول، الفصل الثالث، المبحث الثاني: عن الوضع، البحر المحيط في أُصول الفقه ١: ٤١٣، تغيير الألفاظ اللغويّة، المحصول (الرازي) ١: ٢٤٤، حكم تعلّم أُصول الفقه، الباب الأوّل، النظر الثاني: في البحث عن الوضع.

من ذلك أنَّه لابدَّ أن يوجد أمرٌ خارجيٌّ قد انضمّ إلى اللفظ، فأصبح الأخير به سبباً لتصوّر المعنى في عالم الذهن.

ومن هنا يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي الذي نسمّيه (الوضع)، ونتحدّث عن حقيقته، وأنَّه ماذا صنع الواضع بحيث جعل اللفظ سبباً للمعنى؟

وتوجد في هذا البحث ثلاثة مسالك:

١. مسلك التعهّد.

٢. مسلك الاعتبار.

٣. مسلك الجعل الواقعي.

١. مسلك التعهد

وهو ما اختاره السيّد الأُستاذ؟ وجماعةٌ من المحقّقين من قبله[1].

وحاصله: أنَّ هذا الأمر الخارجي الذي جَعل اللفظ سبباً للدلالة على المعنى عبارةٌ عن تعهّدٍ من قبل الإنسان اللُّغوي بأنَّه متى قصد تفهيم المعنى الفلاني أتى باللفظ الفلاني من أجل تفهيمه؛ فهو عبارة عن التعهّد بقضيّةٍ شرطيّة، وهي: متى قصد معنى الماء أتى بلفظ الماء.

وهذا التعهّد أمرٌ معقولٌ في نفسه؛ لأنَّه تعهّدٌ بأمرٍ اختياريٍّ للإنسان؛

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٠، ١٣، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ من المباحث اللّغويّة، التعليقة رقم ٣، محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٤، ٤٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع، الهداية في الأُصول ١: ٢٧، الأمر الثالث: في الوضع، دراسات في علم الأُصول ١: ٣١، الأمر الثالث: في الوضع، درر الفوائد (الحائري) ١: ٤، في حقيقة الوضع.

فإذا تعهّد الإنسان اللغوي بذلك نشأ - ببركة هذا التعهّد - تعهّدٌ بالقضيّة الشرطيّة، وبضمّ أصالة وفاء العقلاء بتعهّداتهم تحصل ملازمةٌ بين اللفظ وبين المعنى، وأنَّ العاقل متى قال: «ماء» فالظاهر أنَّه وفّى بتعهّده وقصد الماء. وبذلك نُفسّر حصول السببيّة والدلالة بين اللفظ وبين المعنى.

ويُستخلص من هذا المبنى أُمور:

أوّلاً: أنَّ الملازمة قائمةٌ بين طرفين: (اللفظ) و(قصد تفهيم المعنى)؛ فإنَّهما الشرط والجزاء في القضيّة الشرطيّة المتعهَّد بها - أنَّه متى قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ - فيكون مدلول اللفظ هو قصد تفهيم المعنى؛ لأنَّه هو طرف الملازمة.

ثانياً: أنَّ الدلالة التي نشأت ببركة هذا التعهّد تصديقيّة لا تصوّريّة؛ لأنَّ هذا التعهّد جَعَل ملازمةً بين اللفظ وبين إرادة تفهيم المعنى؛ فاللفظ يدلّ على أنَّ المتكلِّم قصد تفهيم المعنى، وهذا هو معنى الدلالة التصديقيّة، والدلالة التصوريّة موجودة في ضمن الدلالة التصديقيّة.

ثالثاً: أنَّ كلَّ إنسانٍ لُغَويٍّ واضعٌ؛ لأنَّ الوضع هو التعهّد، والتعهّد لا يكون إلَّا في ما يقع تحت اختيار المتعهِّد، وما يقع تحت اختيار المتكلِّم هو كلامه لا كلام الآخرين؛ فالواضع هو المتعهّد الأوّل والأسبق زماناً من غيره، غاية الأمر أنَّه واضعٌ بالأصالة، والبقيّة واضعون بالتّبع.

هذه هي خلاصة مبنى التعهّد في الوضع، الذي لنا حوله ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى

إنَّ حاصل هذا المبنى هو أنَّ تعهّد الإنسان اللّغوي بهذه القضيّة الشرطيّة يوجِد ملازمةً بين الجزاء وبين الشرط، فيكون أحدهما دالاً على الآخر.

ويُمكن تصوُّر هذه القضيّة الشرطيّة المتعهَّد بها على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يتعهّد الواضع بأنَّه متى قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، بحيث يكون الشرط هو قصد تفهيم المعنى، والجزاء هو الإتيان باللفظ، وهو النحو المطابق مع ظاهر كلمات السيّد الأُستاذ؟.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الواضح أنّه لا يحقّق دلالة اللفظ على المعنى؛ لأنَّ هذا النحو من التعهّد يستوجب استلزام الشرط للجزاء دون العكس؛ فقصد تفهيم المعنى يستلزم الإتيان باللفظ فيدلّ على اللفظ، لا أنَّ الإتيان باللفظ يدلّ على تفهيم المعنى الذي هو المقصود في المقام؛ فإنَّ مقتضى القضيّة الشرطيّة هو استلزام الشرط للجزاء، دون العكس، فيكون الشرط دالاً على الجزاء، دون العكس؛ فما حصل بالتعهّد ليس هو المطلوب، وما هو المطلوب لا يحصل بالتعهّد.

ومعه، لا يمكن تصحيح دلالة اللفظ على المعنى بذلك، أي: بتعلّق التعهّد بالقضيّة الشرطيّة بالنحو المتقدّم.

النحو الثاني: أن يتعهّد الواضع بعكس القضيّة المذكورة في النحو الأوّل، وذلك بأن يتعهّد بأنَّه متى صدر على لسانه كلمةُ (ماء) فسوف يُحدث في نفسه قصداً لتفهيم المعنى، فيكون الشرط مستلزماً للجزاء ودالاً عليه، فتُثبت بذلك دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب.

إلَّا أنَّ من الواضح أنَّ مثل هذه الشرطيّة لا يتعهّد بها عاقل؛ فإنَّ استعمال اللفظ في مقام التفهيم اللغوي يقع في طول قصد التفهيم، لا أنَّه متى أتى باللفظ فقد قصد التفهيم.

النحو الثالث: أن يتعهّد بأن لا يأتي بلفظ (ماء) إلَّا في حالة يقصد بها تفهيم المعنى، فيتعهّد بأنَّه إذا لم يكن قاصداً لمعنى الحيوان المفترس فلا يأتي

بلفظ (أسد)[1]، فإذا أتى باللفظ نفهم من ذلك انتفاءَ الشرط، وأنّه قد قصد تفهيم المعنى.

وهذه الصيغة - على خلاف الثانية - معقولة وعقلائيّة وتُوجد الدلالة المطلوبة - أي: دلالة اللفظ على المعنى - لكنّها باطلة أيضاً؛ لأنَّ التعهّد بأنّه متى لم يكن قاصداً تفهيمَ المعنى فلا يأتي باللفظ يتضمّن التعهّدَ بعدم الاستعمال المجازي، وأنّه لا يستعمل كلمة (أسد) في الرجل الشجاع؛ فإنّه يجعل على نفسه إلزاماً بأنّه لا يأتي بلفظ (أسد) مهما كانت الأحوال إلّا إذا قصد الحيوان المفترس. والحال أنَّ من الواضح أنَّ الواضع قد أخذ المجاز بعين الاعتبار؛ لأنّه بابٌ من أبواب اللغة، وأنّه حتّى عند وضع لفظ (الأسد) للحيوان المفترس كان بانياً على - أو كان يحتمل - أنّه سيستعملها في الرجل الشجاع، فكيف يُعقل منه التعهّد بأنّه لا يأتي بلفظ (أسد) إلّا إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس؟! فيكون هذا النحو غيرَ معقول.

وقد ظهر لمسلك التعهّد ثلاث صيغ، وهي إمّا غير معقولة وإمّا غير مفيدة.

[النحو الرابع]: نعم، قد يقال بإمكان تصوير صيغةٍ رابعة، وهي عبارة عن تعديلٍ للصيغة الثالثة، بحيث يندفع عنها الإشكال المتقدّم.

وحاصل هذا النحو: أنَّ الواضع يتعهّد بأن لا يأتي باللفظ إلّا إذا كان قاصداً تفهيم المعنى الحقيقي، ويُستثنى من ذلك ما إذا كان قد أقام قرينةً على الخلاف، وذلك رعايةً للمعنى المجازي، فيعود هذا إلى أنّه لا يأتي باللفظ إلّا إذا قصد المعنى الحقيقي أو قصد المجازي مقروناً بالقرينة.

---

(١) فإذا كذب الجزاء نستكشف كذب الشرط (المقرّر).

وحينئذٍ، فإن صدر من المتعهِّد كلمةُ (أسد) ولم يـأتِ بقرينـة فيتعـيّن أن يكون قاصداً تفهيمَ المعنى الحقيقي - وهو الحيوان المفترس- فتَحْصُل الدلالة التصديقيّة على المعنى.

ويرد على ذلك:

أوّلاً: أنَّ هذه القرينة سواءٌ أأريد بها خصوص القرينة المتّصلة أم الأعـمّ منها ومن المنفـصلة، فعـلى كـلا التقـديرين لا يفـي هـذا المقـدار مـن العنايـة لتصحيح هذا التعهّد؛ لوضوح أنَّ الإنـسان اللغـوي قـد يـستعمل اللفـظ في المعنى المجازي بـدون قرينـة أصـلاً، وذلـك فـيما إذا تعلّـق غرضـه بالإجمـال والإبهام، وهذا خلف بنائه - ولو احتمالاً - على أن يستعمل اللفـظ المجـازي بلا قرينة، فهذا المقدار من العناية لا يكفي لدفع الإشكال.

ثانياً: أنّنا نتساءل عن المـراد مـن القرينـة: هـل هـي خـصوص القرينـة المتّصلة أم الأعمّ؟!

▪ فإن كان المراد خصوص القرينة المتّصلة، فمن الواضح أنّـه كثـيراً مـا يعتمد المتكلِّم على قرينةٍ منفصلة، فيكون هـذا التعهّـد تعهّـداً ضـمنيّاً بإلغـاء القرائن المنفصلة، مع أنَّ الإنسان اللغوي قد يعتمد على القرينة المنفصلة.

▪ وإن كان المراد هو القرينة الأعمّ من المتّـصلة والمنفـصلة، فـإذا صـدر الاستعمال من المتكلِّم وشككنا في أنّه سينصب قرينـةً منفـصلة أم لا، فمعنـى ذلك أنّنا لم نحرز دلالة اللفظ بالفعل على المعنى الموضوع له؛ لأنَّ دلالته فـرعُ التعهّد بذلك، وهو لا يقتضي استكشاف قصد تفهيم الحيوان المفترس إلّا مـع عدم وجود القرينة مطلقاً، حتّى المنفصلة.

ففي مثل ذلك يُشكّ في أنّه هل للّفظ دلالة وضعيّة على المعنى الحقيقـي

أم لا؛ لأنَّ هذه الدلالة تنشأ - عند أصحاب التعهّد- من الملازمة، وهي إنّما تحصل مع عدم وجود القرينة المنفصلة، ومع الشكّ فيها يُشكُّ في وجود الدلالة، مع أنَّه لا إشكال في البناء على الحمل على المعنى الموضوع له.

فإن قيل: في صورة الشكّ في القرينة المنفصلة تجري أصالة عدم القرينة؛ فإنّها من الأُصول العقلائيّة، فنُحرز بها موضوع التعهّد وموضوع الدلالة الوضعيّة، فنحمل اللفظ على المعنى الحقيقي.

قلنا: إنَّ هذا الأصل لا يُجريه العقلاء من باب التعبّد الصرف، بل من باب أنَّ القرينة المنفصلة على خلاف ظهور اللفظ ودلالته.

فهذا الأصل إنّما يجري لو فرغنا قبله عن دلالة اللفظ، فكيف يمكن نشوء دلالة اللفظ من أصالة عدم القرينة؟! بل لابدَّ أن تُفرض تماميّة الدلالة الوضعيّة وفعليّتها، فإذا شُكّ حينئذٍ في أنَّ المتكلّم ينصب قرينة أم لا قيل: إنَّه لا ينصب؛ لأنَّه خلاف تلك الدلالة. والدلالة الوضعيّة في المقام هي أوّل الكلام؛ لأنَّ المفروض إناطتها بعدم القرينة ولو منفصلةً.

وبهذا تمّ الكلام في إبطال الصيغة الرابعة لمبنى التعهّد.

الكلمة الثانية

إنّنا لو غضضنا النظر عمّا سبق، وفرضنا أنَّ إحدى الصيغ الأربع أصبحت معقولةً وموجبةً لِما ادّعاه أصحاب التعهّد من دلالة اللفظ على المعنى، فمع ذلك نقول: إنَّ تفسير الوضع بالتعهّد أمرٌ غير محتمل بحسب الخارج؛ لأنَّ معناه هو أنَّ فهم المعنى من اللفظ عبارة عن عمليّة استدلاليّة على أساس الملازمة بين الشرط وبين الجزاء؛ باعتبار أنَّه إذا كان شيءٌ ما مستتبعاً لشيءٍ آخر، فمتى وجد الأوّل كان الثاني موجوداً حتماً، وبذلك يكون

الفهم استدلاليّاً.

ومن الواضح أنَّ فهم المعنى يحصل لدى الطفل دون أن يكون لديه أيّة قدرة على الاستدلال، نحوُ فهمه معنى لفظ (أمّ) أو لفظ (حليب)؛ فإنّه لم يستنتج ذلك استنتاجاً منطقيّاً أرسطيّاً، بل تستند عمليّة فهم المعنى من اللفظ على سنخ ملاكٍ سابقٍ على الاستدلالات المنطقيّة، ولعلّ هذا الملاك كافٍ في تصوير الوضع وفهم المعنى من اللفظ بلا حاجةٍ إلى التعهّد. وسيتّضح أيضاً أنَّ هذه النكتة كافية، وأنّها هي حقيقة الوضع[1].

(١) أقول: فإن قلت: إنَّ الاستدلال يحصل في نفس الطفل ارتكازاً، وذلك على غرار حكمه بحرارة كلّ نار بعد ملامسته النارَ لأوّل مرّة، والدليل على أنّه حكم بذلك هو خوفه بعد ذلك من كلّ نار. ومثال ذلك على صعيد الكبار: استدلالُ العامّيّ على وجود الله تعالى وعلى النبوّة ونحوها؛ فإنَّ الاستدلال موجودٌ في نفسه وإن عجز عن الإعراب عنه بواسطة الكلام، وذلك بدليل أنّه لو لم يكن كذلك لكان مقلّداً، وبالتالي لم يكن مسلماً.

وإذا كان الأمر كذلك، فليكن الاستدلالُ اللغوي من هذا القبيل.

وقد عرضنا هذا الأمر على السيّد؟، فأنكر أن يكون هذا من قبيل الاستدلال، وإن فُرض وجوده في نفس الطفل في مثال النار ونحوه.

إلّا أنَّ الجواب الأوسع عن ذلك هو إنكار أن تكون بعض مقدّمات هذا الاستدلال ارتكازيّة، وحتّى تكون نتيجة المقدّمات ارتكازيّة ويكون الاستدلال ارتكازيّاً يجب أن تكون المقدّمات كلّها ارتكازيّة. وأمّا إذا كانت بعض هذه المقدّمات متوقّفة على الكسب والتعلّم، فهو ممّا لا يحصل للطفل بطبيعة الحال؛ لأنّه خلف كونه غير متعلّم.

والاستدلال في المقام يتوقّف على مقدّمات كسبيّة، من قبيل: **كبرى قاعدة وفاء العقلاء بتعهّداتهم**؛ فإنّها لا تُعرف إلّا بمعاشرة الناس والاطّلاع على حال العقلاء.

مضافاً إلى **صغرى التعهّد**؛ فإنّها أيضاً غير مفهومة للطفل تصوّراً، فضلاً عن التصديق بها.

وقد يجاب عن الصغرى بأنَّ التعهّد ارتكازيٌّ لدى العالِم بالمعنى؛ لأنَّ العلم بالمعنى

إذاً، فالقائلون بالتعهّد يريدون تفسير انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بأنّه مبنيٌّ على أنَّ السامع يعلم بتعهّد الواضع بالإتيان باللفظ متى قصد تفهيم المعنى، وهو التعهّد بقضيّة شرطيّة، وبهذا يعلم السامع بوجود الملازمة بين الشرط وبين الجزاء، فيكون انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى بسبب الاعتقاد بالملازمة بين الشرط وبين الجزاء، الناتج عن العلم بالتعهّد من الواضع المتكلِّم.

وحينئذٍ نسأل أصحاب التعهّد المذكور: إذا سمع الطفل لفظ (حليب) - مثلاً - عدّة مرات مستعمَلاً في معناه، فهل يكتشف تعهّداً من قبل أُمّه بذلك وأنَّ في المقام ملازمةً؟ أم أنَّ ذهنه أصبح ينتقل إلى المعنى من دون ذلك؟

فإن قالوا: إنَّه استكشف الملازمة وأنَّ هناك تعهّداً من قبل أُمّه، فهذا بديهيُّ البطلان بالنسبة إلى الطفل، وإلَّا كان عالماً.

وإن قالوا: إنَّ ذهنه أصبح ينتقل إلى المعنى من دون ذلك، فهذا يُثبِت أنَّ انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى إنَّما هو بسبب نكتةٍ أُخرى ومع غضّ النظر عن العلم بالتعهّد والملازمة، وسنتعرّض لهذه النكتة في آخر هذا المبحث.

فرعُ الوضع، وقد سلّمنا - نتيجةَ التنزّل عن المناقشات السابقة - بأنَّ الوضع هو التعهّد، فيكون الوجود الارتكازي للتعهّد ثابتاً بهذا المقدار، وهو كافٍ لإحراز صغرى القياس الارتكازي.

وهذا الجواب وإن لم يكن بعيداً، ولكنّنا حتّى لو سلّمنا بارتكازيّة الصغرى فلا يمكن أن نُسلّم بارتكازيّة كبرى الوفاء، ومعه لا يكون القياس اللغوي ارتكازيّاً كما ذكر السيّد؟ (المقرّر).

الكلمة الثالثة

نتعرّض في هذه الكلمة لإشكالٍ مشهورٍ على مبنى التعهّد، وهو إشكال الدور؛ إذ لو أخذنا الصيغة المعروفة للتعهّد - وهي أنّه متى قصد الواضعُ تفهيم المعنى أتى باللفظ - فعندها نقول: إنَّ تعهّده بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن يكون التعهّد عبارة عن إرادة مقدّميّة ناشئة من قصد تفهيم المعنى؛ فكأنّه يترشّح من قصد تفهيم المعنى قصدٌ مقدّميٌّ وإرادةٌ مقدّميّة تتعلّق بالإتيان[1] باللفظ، فيكون تعهّده بالإتيان باللفظ عبارة عن إرادة مقدّميّة مترشّحة من قصد تفهيم المعنى.

الأمر الثاني: أن تكون إرادته للإتيان باللفظ إرادةً نفسيّة غيرَ مترشّحة من قصد تفهيم المعنى.

وكلا الأمرين باطل:

▪ أمّا كونها إرادة مقدّميّة فهو غير معقول؛ للزوم الدور[2]؛ لأنّها إذا كانت مقدّميّة مترشّحة من قصد تفهيم المعنى، فهذا فرعُ كون اللفظ دالاً على المعنى، وهذا فرع التعهّد؛ لأنَّ الوضع هو التعهّد بحسب الفرض، فيلزم الدور، وبذلك يستحيل أن تكون إرادة الإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى إرادةً مقدّميّةً له.

▪ وأمّا كونها إرادة نفسيّة مستقلّة، فهذا في نفسه معقول، لكنّه يحتاج إلى غرض في الإتيان باللفظ مع قطع النظر عن تفهيم المعنى، وهذا غير موجود

(١) والتعهّد هو إرادة الإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى (المقرّر).

(٢) يعني: إرادة الإتيان باللفظ أو التعهّد (المقرّر).

بالوجدان. فإذا لم يكن فيه غرضٌ نفسيٌّ، فكيف يتعلّق به قصدٌ نفسيٌّ وتعهّدٌ نفسي؟!

والجواب عن ذلك بأن يقال: إنَّ لدينا إرادتين لا إرادة واحدة: إرادة جزئيّة للّفظ في مقام الاستعمال، وإرادة كلّيّة للّفظ في مقام التعهّد. والإرادة الجزئيّة للإتيان باللفظ مقدّميّة ومتوقّفة على كون اللفظ دالاً على المعنى. وأمّا دلالة اللفظ فليست موقوفةً على الإرادة الجزئيّة، بل على الإرادة الكلّيّة على نهج القضيّة الحقيقيّة الشرطيّة: بأنّه متى أراد المعنى أتى باللفظ، وبذلك يكون الموقوف مختلفاً عن الموقوف عليه.

إلّا أنَّ هذا ليس جواباً عن الإشكال المذكور؛ لأنَّ هذه الإرادة الكلّيّة الشرطية ليست إلّا عين تلك الإرادة الفعليّة، غاية الأمر أنّها عينها بوجودٍ تقديري لا تنجيزي، وليس عندنا إرادتان، بل إرادة واحدة، غاية الأمر أنّها قبل تحقّق شرطها تكون كلّيّة، وبعد تحقّق شرطها تكون شخصيّة؛ فالعطشان مثلاً يريد الماء بالإرادة الفعليّة، وقبل العطش يريد أن يشرب الماء كلّما عطش، وهذه عين تلك الإرادة، لكنّها بعد تحقّق الشرط تكون شخصيّة.

إذاً، فهناك تعبيران عن إرادةٍ واحدة؛ فإرادة الإتيان باللفظ قبل قصد تفهيم المعنى نسمّيها قضيّة شرطيّة، وإرادته بعد القصد نسمّيها قضيّة فعليّة، فلا ينحلّ الإشكال بهذا البيان.

والصحيح في حلّ الإشكال أن يقال: إنَّ التعهّد ليس من سنخ الإرادة حتّى يأتي الإشكال والتساؤل حول كونها مقدّميّة أو نفسيّة، بل التعهّد من سنخ الالتزام وجعل المسؤوليّة على الإنسان؛ فهو سنخ النذر لا سنخ الإرادة؛ حيث يوجب على نفسه أنّه متى قصد تفهيم المعنى أتى باللفظ، وهذا فعلٌ نفسانيٌّ قد يفعله الفاعل لمصلحةٍ في نفس هذا الفعل، وهو حصول الدلالة بين

اللفظ والمعنى - بناءً على مبنى التعهّد من أنَّ الدلالة ناشئةٌ عنه- فينقدح في ذهن الواضع هذا الداعي النفساني، ولا محذور في ذلك أصلاً.

والنتيجة: أنَّ هذا الإشكال غير صحيح على مبنى التعهّد، بل الصحيح في إبطال مبنى التعهّد هو ما ذكرناه في الكلمتين الأُولى والثانية.

وبهذا يتمّ الكلام عن المسلك الأوّل لتصوير حقيقة الوضع.

٢. مسلك الاعتبار

يدّعي أصحاب مسلك الاعتبار أنَّ الواضع يقوم باعتبارٍ مخصوص تتحقّق به الدلالة بين اللفظ والمعنى. وقد اختلف أصحاب هذا المسلك في تصوير هويّة هذا الاعتبار بحسب المعتبَر (ما يعتبره المعتبِر)، وقد ذكروا لذلك وجوهاً ثلاثة:

■ **الوجه الأوّل: أنَّ المعتبر هو وضع اللفظ على المعنى**

وتوضيح ذلك: إنَّ أحد الأساليب في جعل شيء يدلّ على شيءٍ، هو وضعه عليه.

مثلاً: حين نضع العَلَم على رأس الفرسخ أو على البئر، يكون هذا دليلاً على أنَّ هذا هو رأس الفرسخ أو أنَّ هذه بئر[1]؛ فوضعُ شيء على شيءٍ، طريقٌ متعارف في جعل الشيء الموضوع دالاً، والشيء الموضوع عليه مدلولاً.

ويكون الوضع بالنحو المذكور على قسمين؛ إذ:

تارةً: يكون وضعاً خارجيّاً حقيقيّاً، وذلك كما في المثال الذي ذكرناه.

وأُخرى: يكون الوضع اعتباريّاً، أي: يعتبر كون اللفظ موضوعاً عليه دون أن يكون موضوعاً عليه حقيقةً، وهذا هو معنى الوضع في الألفاظ عند

---

(١) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٢٠، ٢٣، تعريف الوضع.

صاحب هذا الوجه؛ فكما أنَّ الوضع الحقيقي يكون منشأً للدلالة، كذلك يكون وضع اللفظ - اعتباراً - على المعنى منشأً لدلالة اللفظ على ذلك المعنى.

اعتراضا السيّد الأُستاذ على الوجه الأوّل

وقد اعترض عليه السيّد الأُستاذ? باعتراضين مترتّبين، ثانيهما ينشأ من أوّلهما:

١. **الاعتراض الأوّل**: أنَّ وضع اللفظ للمعنى لا يرجع إلى ذلك؛ لأنَّ في وضع العَلَم على رأس الفرسخ ثلاثة عناصر:

- **الموضوع**: وهو العَلَم.
- **الموضوع عليه**: وهو المكان.
- **الموضوع له وما هو دالٌّ عليه**: وهو عبارة عن كونه رأس الفرسخ.

فلو قيل: إنَّ وضع اللفظ للمعنى عبارة عن إيجادٍ لذلك المطلب إيجاداً اعتبارياً، فنحن - كما ذكرنا - بحاجة إلى ثلاثة عناصر، والحال أنّنا لا نملك سوى عنصرين: الموضوع، وهو اللفظ، والموضوع عليه، وهو المعنى، والعنصر الثالث مفقود، وهو الموضوع له، فتكون عمليّة وضع اللفظ للمعنى مختلفة عن عمليّة وضع العَلَم على رأس الفرسخ بهذا الاعتبار.

٢. **الاعتراض الثاني**: وهو ناشئٌ من الاعتراض الأوّل، ومفاده: أنّه قد تبيّن بما ذكرناه في الاعتراض الأوّل أنَّ المعنى هو الموضوع عليه لا الموضوع له، مع أنّنا نقول عادةً: إنّه الموضوع له لا الموضوع عليه؛ فلو تمَّ ما قيل فهذا يعني أنّه الموضوع عليه، مع أنّنا نعبّر عادةً بكونه موضوعاً له[1].

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٢، ٤٤، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع.

ولكن لا يُمكن المساعدة على كلا الاعتراضين، ولـو بقينـا معهـما فقـط لَكان بإمكان صاحب هذا الوجه أن يدفعهما معاً:

دفع اعتراضَي السيّد الأُستاذ

١. أمّـا الاعـتراض الأوّل فجوابـه: أنّنـا إذا قِسْنا الموضـوع عليـه إلى الموضوع له فسنجد أنّه:

تارةً: يغايره تغايراً خارجيّاً حقيقيّاً؛ كـما لـو وضـعنا عَلَـماً عـلى الأرض المُسْبِعَة - أي كثيرة السباع- للدلالة على كونها كذلك؛ فالموضوع هو العَلَـم، والموضوع عليه هو الأرض، والموضوع له هو وجود الحيوانات المفترسة.

وأُخرى: يكون عينَه، ويكون الفرق بينهما تحليليّـاً لا خارجيّـاً إشـاريّاً، وذلك كما في وضع العَلَم على رأس الفرسخ؛ فـإنَّ الموضـوع عليـه هـو هـذه الأرض، وهي بنفسها رأس الفرسخ وليست شيئاً آخـر؛ فـالأرض بوصـفها مرئيّةً لنا موضوعٌ عليه، وبوصفها رأس الفرسخ موضوعٌ له.

مثلاً: إذا وضعنا عَلَماً على أرض ذهبيّة كان الموضوع عليه عينَ الموضوع له، لكن بالنظر التحليلي يكونان مختلفين؛ حيث يكون الموضوع عليه هو ذات الأرض، وبينما يكون الموضوع له هو كونها ذهبيّة.

أمّا محلُّ الكلام فيمكن أن يُدّعى أنّه من قبيل النحو الثـاني لا الأوّل؛ إذ إنَّ الموضوع له هو عين الموضوع عليه، لكنّهما مختلفان بالنظر التحليلي؛ حيـث إنَّ الموضوع عليه هو المعنى المستعمل فيه على إجماله، والموضوع لـه هـو كـون هذا المعنـى هـو الحيـوان المفـترس؛ فـالمعنى المـستعمل فيـه بمنزلـة الأرض، والحيوان المفترس بمنزلة رأس الفرسـخ، وهمـا متّحـدان خارجـاً، متغـايران تحليلاً.

٢. وقد اتّضح بهذا البيان دفعُ الاعتراض الثاني؛ حيث تبيّن أنَّ المعنى هو الموضوع له؛ فإنَّ اللفظ وضع على المعنى المستعمل فيه على إجماله، وإنَّما وضع كذلك ليدلّ على الحيوان المفترس؛ فقد أصبح المعنى هو الموضوع له بهذا الاعتبار.

وإن شئتم قلتم: إنَّه أصبح للمعنى لحاظان؛ فبلحاظ كونه مستعملاً فيه يكون هو الموضوع عليه، وبلحاظ كونه دالاً على الحيوان المفترس يكون هو الموضوع له.

وعليه، فإنَّ كلا الاعتراضين غير تامٍّ.

نقض الوجه الأوّل

إلَّا أنَّ الوجه الأوّل غير صحيحٍ في نفسه، وهو يرجع إلى التلاعب بالألفاظ؛ لأنَّه يريد أن يجعل وضع اللفظ للمعنى اعتباراً للوضع الخارجي.

والإشكال على هذا الوجه واضح؛ فإنَّ الوضع الاعتباري ليس بأحسن حالاً من الوضع الخارجي الحقيقي، فإذا حسبنا حساب الوضع الخارجي نجد أنَّ وضع العَلَم على رأس الفرسخ - ما لم ينضمّ إليه عناية زائدة - لا يدلّ على كونه رأس الفرسخ؛ كما لو وضعه من دون أن يكون قاصداً وضع الأعلام على رؤوس الفراسخ، وإنَّما يكشف هذا العَلَم بوضعه هنا عن رأس الفرسخ لو انضمّ إلى الوضع الخارجي أمرٌ آخرُ نفسانيٌّ قصديّ؛ فإذا لم يكن الوضع الخارجي كافياً في دلالة الموضوع على الموضوع عليه، لم يكن بوجوده الاعتباري كافياً في الدلالة عليه، ما لم تنضمّ نكتة أُخرى خارجيّةٌ لكي تحصل الدلالة.

وإن شئتم قلتم: إنَّ إيجاد الشيء بالاعتبار لا يترتّب عليه أثر، بخلاف

الشيء بوجوده الحقيقي؛ فإنَّه ممّا يترتّب عليه. وإذا لم يكن الوضع في المقام منشأً للدلالة ما لم تنضمّ إليه نكتة، فكذلك الوضع الاعتباري؛ فإنَّه لا يكون منشأً للدلالة ما لم تنضمّ إليه نكتة.

■ **الوجه الثاني: المعتبر هو كون اللفظ عين المعنى أو وجوداً له**

وذلك بأن يقال: إنَّ الوضع عبارة عن الاعتبار، والمُعْتَبر هو كون اللفظ عين المعنى أو وجوداً له؛ فكأنَّ الواضع حين يلتفت إلى اللفظ والمعنى يرى المغايرة بينهما، والمباين لا يكون دالاً على مباينه[١]. ولأجل أن يوجد دلالةً على المعنى يعتبر أنَّ اللفظ وجودٌ للمعنى، فيكون اللفظ - ببركة كونه وجوداً للمعنى بالاعتبار - حاكياً عنه؛ لأنَّه بهذا الاعتبار نفسُه وعينُه، وإذا كان اللفظ نفسَ المعنى فإنَّ بإمكان اللفظ أن يرينا المعنى، وهذا هو معنى دلالة اللفظ على المعنى.

وهذا على حدّ قول السكّاكي: الرجل الشجاع أسدٌ[٢]، وقولِ الشارع: «الطَّوافُ بِالبَيْتِ صَلَاةٌ»[٣]، وقولِ الميرزا النائيني قدس سره: جُعلت الأمارات علماً اعتباراً، وليست علماً حقيقيّاً[٤].

وقد ناقش السيّد الأُستاذ؟ هذا الوجه، وحاصل مناقشته: أنَّ مرجع

(١) راجع نهاية النهاية (الأيرواني) ١: ٦، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع.

(٢) راجع مفتاح العلوم: ١٥٦، القسم الثالث في علمَي المعاني واللسان، الفصل الثاني، الأصل الثاني من علم اللسان، المجاز.

(٣) نهج الحقّ وكشف الصدق: ٤٧٢، الفصل الخامس في الحجّ، وعوالي اللئالي ٢: ١٦٧، باب الطهارة، الحديث ٣.

(٤) أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ١٠٧، المقام الثاني في الظنّ، المبحث الأوّل في إمكان التعبّد بالأمارات.

ذلك إلى تنزيل اللفظ منزلةَ المعنى، وذلك على حدّ تنزيل الطواف منزلةَ الصلاة، ولا يُعقل التنزيل إلّا إذا كان هناك أثرٌ للمنزَّل عليه. ويراد بالتنزيل إسراؤه على المنزَّل، فيكون أثرُ المنزَّل عليه ثابتاً للمنزَّل ببركة التنزيل، كما هو الحال في قوله: «**الطَّوافُ بِالبَيْتِ صَلَاةٌ**».

وفي المقام: إذا كان الوضع عبارةً عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى فلابدَّ إذاً من أن يترتّب أثرٌ من آثار المعنى ببركة التنزيل، مع أنّنا لا نجد أيَّ أثرٍ من آثار المعنى مترتّباً على اللّفظ، فكيف يُعقل التنزيل؟![1].

ومرجع هذه المناقشة في الحقيقة إلى مجموع أمرين:

الأمر الأوّل: أنَّ دعوى كون اللفظ وجوداً للمعنى ترجع إلى التنزيل.

الأمر الثاني: أنّه لابدَّ في التنزيل من جريان بعض أحكام المنزَّل عليه على المنزّل، وهذا ما لا نراه في المقام، فلا يُعقل التنزيل حينئذٍ.

لكن يُمكن دفع كلا الأمرين بما يلي:

١. أمّا الأمر الأوّل فيُدفع بأنّه لا يتعيَّن حملُ اعتبار كون اللفظ وجوداً للمعنى على التنزيل، ويتمّ ذلك ببيان مقدّمةٍ مشابهةٍ لمحلّ الكلام:

فقد ادّعى المحقّق النائيني قدس سره في مبحث الأمارات أنَّ خبر الواحد جُعل علماً وطريقاً[2]، وقد استُشكل عليه بمثل الإشكال المتقدّم عن السيّد

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٠، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ من المباحث اللغويّة، هامش ٣، محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤١، ٤٢، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع، القول الثاني، غاية المأمول من علم الأُصول ١: ١١٠، الكلام في الوضع، الهداية في الأُصول ١: ٢٦، الأمر الثالث: في الوضع.

(٢) راجع فوائد الأُصول ٣: ١٠٧، المقام الثاني: في الظنّ، المبحث الأوّل: في إمكان التعبّد بالأمارات.

الأُستاذ؟[١]، وهو أنَّ الأمارة إذا كانت قد اعتُبِرت علماً - بمعنى: أنَّ الشارع نزّلها منزلة الطريق- فلابدَّ من أن يكون هناك حكمٌ شرعي للطريق حتّى يسري التنزيل إلى الأمارة، مع أنَّ القطع الطريقي ليس له حكمٌ شرعي، بل أثره المنجّزيّة والمعذّريّة، وهما من حكم العقل لا من حكم الشرع، فلا معنى للتنزيل الشرعي للأمارة منزلةَ القطع الطريقي.

وقد أجاب الميرزاقُدّسَ سِرُّه عن ذلك[٢] بأنّنا لا ندّعي أنَّ الأمارة منزّلةٌ منزلةَ القطع، بل ندّعي كونها فرداً من القطع، لكن بالاعتبار، وهناك فرقٌ بين الأمرين:

فتارةً: نفترض أنَّ المولى قد نزّل الأمارة منزلةَ العلم، فحينئذٍ يرد الإشكال المذكور بأنَّ التنزيل يحتاج إلى أثر.

وأُخرى: لا يكون لسانُه لسان التنزيل وجعل الأمارة بمنزلة القطع الطريقي، بل يكون لسانُه لسان الاعتبار، فيعتبر أنَّ الأمارة علمٌ، والاعتبارُ سهل المؤونة ولا يحتاج إلى أثر للمنزَّل عليه حتّى يسري للمنزَّل.

فإذا اتّضح الفرق بين باب الاعتبار وباب التنزيل، أمكن لصاحب هذا الوجه أن يدّعي أنَّ الوضع ليس هو تنزيل اللفظ منزلةَ المعنى ليُحتاج إلى أثر، وإنّما هو فرضٌ وخيالٌ واعتبارٌ في أنَّ اللفظ وجودٌ للمعنى، ولا يحتاج ذلك إلى أثرٍ شرعي.

٢. ثُمَّ لو سلّمنا أنَّ باب الوضع هو باب التنزيل لا باب الاعتبار، فحينئذٍ يصل الكلام إلى الأمر الثاني، وهو أنّه لا يترتّب على اللفظ أيُّ أثرٍ من

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٠.

(٢) أُنظر المصدر السابق.

آثار المعنى، فكيف يُنزّل منزلته؟!

نعم، لو أخذنا الآثار الخارجيّة للمعنى فهي لا تترتّب على اللفظ، ولكنّ المعنى يلعب دوراً مهمّاً، وهو أنّ الإحساس به خارجاً يوجب تصوّره ذهناً، وهذا المطلب يحصل للّفظ ببركة الوضع؛ فإنَّه متى وقع اللفظ في حِسّنا -بِأَنْ سمعنا أو قرأنا كلمة (أسد)- انتقل ذهننا إلى صورة الحيوان المفترس.

أمّا الحقُّ في بطلان هذا الوجه فهو ما تقدّم من أنّه ليس إلّا تصرّفاً في الألفاظ لا أكثر؛ فإنَّ هذا الأثر الذي كان ثابتاً للمعنى - وهو أنّه عند الإحساس بالمعنى يتصوَّر الذهنُ صورة الحيوان المفترس - عبارة عن خصوصيّة تكوينيّة للمعنى، فكيف أمكن إيجاد هذه الخصوصيّة التكوينيّة للّفظ بمجرّد تنزيل اللفظ منزلة المعنى؟! ولو كان بالإمكان إسراء الخصوصيّات التكوينيّة من المنزَّل عليه إلى المنزَّل لَأَمكن إسراء خصوصيّة الإحراق من النار إلى الماء بتنزيله منزلتها، مع أنّه ممّا لا يقول به عاقل.

إذاً، فنحن نطالب ببيان الفرق بين هذه الخصوصيّة التكوينيّة وبين غيرها؛ فإنَّ غيرها لا يسري بالاعتبار، فكيف سرت هي كذلك؟ فينصبّ البحث حول بيان نكتة الفرق، وبدون إبراز تلك النكتة لا يكون هذا الوجه تامّاً.

■ **الوجه الثالث: اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى**

وممّا تقدّم يظهر الحال في الوجه الثالث من وجوه تصوير مسلك الاعتبار، وهو كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى؛ حيث إنَّ الأداتيّة تارةً تكون تكوينيّة، وأُخرى اعتباريّة.

وقد ظهر حال هذا الوجه ممّا تقدّم؛ فإنَّ أصحاب مسلك الاعتبار لم

يبيّنوا أصل النكتة التي تفسّر كيفيّة حصول ملازمة حقيقيّة بين اللفظ والمعنى بواسطة الاعتبار، مع العلم بأنَّ السببيّة لا تحصل بين شيئين بمجرّد الاعتبار.

ومن هنا كان عليهم أن يتّجهوا إلى تفسير هذا الأمر، ولكنّهم تركوا ذلك واتّجهوا إلى الحديث عن ماهيّة المعتبَر: هل هو وضع اللفظ على المعنى؟ أم كون اللفظ وجوداً للمعنى؟ أم كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى؟ وهذا الكلام من المعاني الشعريّة الخياليّة.

إذاً، فالمسلك الثالث - بهذا المقدار - قاصرٌ عن توجيه حقيقة الأمر.

٣. مسلك جعل السببية الواقعية

المسلك الثالث هو مسلك جعل الملازمة أو السببيّة الواقعية بين اللفظ والمعنى.

وتقريب هذا المسلك: أنَّ الأُمور الثابتة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الأُمور الثابتة بوجودها الخارجي، كالجواهر والأعراض.

القسم الثاني: الأُمور الثابتة بالاعتبار، بحيث لا يكون لها وجودٌ إلّا به؛ فلو انقطع الاعتبار زال الوجود عنها، كما لو اعتبرنا بحراً من الزئبق في هذا المسجد.

القسم الثالث: ما يكون ثبوته بنحوٍ من الواقعيّة، بحيث يكون له واقعيّةٌ في نفس الأمر ونحوٌ من الثبوت المحفوظ بقطع النظر عن اعتبار المعتبرين، كإمكان الإنسان؛ فإنَّه ليس موجوداً في الأشياء فقط، بل هو ثابتٌ بقطع النظر عن اعتبار أيّ معتبر.

إذاً، هو ليس من القسم الثاني، وكذلك ليس هو من القسم الأوّل الذي يكون ثبوته على حدّ ثبوت نفس الإنسان والجواهر والأعراض بحيث يكون

له وجود خارجي، وإلّا لَكَان للإمكان إمكانٌ.

إذاً، فالإمكان قسمٌ ثالثٌ من الأُمور الثابتة، [لكنّ ثبوته ليس بوجوده الخارجي ولا بالاعتبار، بل بواقعيّته]؛ فهو من الأُمور الواقعيّة المحفوظة في نفس الأمر.

ومن هذا القسم: الملازماتُ والسببيّات؛ فإنَّ سببيّة النار للإحراق أمرٌ واقعيٌ محفوظٌ في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر.

وحينئذٍ يقال: إنَّ الملازمة بين اللفظ والمعنى - والتي هي عبارة عن كون اللفظ سبباً للمعنى - تدخل في القسم الثالث من هذه الأقسام؛ فهي ليست أمراً له وجودٌ خارجي، كما إنّها ليست أمراً اعتبارياً خياليّاً كبحرٍ من الزئبق، بل هي أمرٌ واقعيٌّ له ثبوتٌ في الواقع، فيكون الوضع عبارةً عن جعل هذه السببيّة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى[1].

اعتراض السيد الأستاذ على المسلك الثالث

اعترض السيّد الأُستاذ؟ على هذا المسلك بالتهافت المنطقي[2]، وتوضيح ذلك: أنَّ الوضع إذا كان عبارةً عن جعل هذه السببيّة بين اللفظ والمعنى وكان أمراً واقعياً على حدّ سببيّة النار للإحراق، فحينئذٍ نسأل: إن كان الواضع الذي يجعل هذه السببيّة الواقعيّة، يجعلها مطلقةً أم مقيّدةً بصورة العلم بالوضع؟

---

(١) أُنظر: نهاية الأفكار ١: ٢٥، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع، مقالات الأُصول ١: ٦٢، المقالة الثانية: حقيقة الوضع.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٣٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع.

أ) فإن قيل: إنَّه يجعل سببيّة اللفظ للمعنى مطلقةً في حقّ كلّ أحدٍ ومن دون تقييد بالعلم بالوضع، **قلنا**: يلزم على هذا أن يكون اللفظ سبباً لتصوّر المعنى لكلّ أحد، سواءٌ أكان عالماً بالوضع أم جاهلاً به، مع أنَّ المُشاهَد وجداناً هو أنَّ اللفظ لا يكون سبباً لتصوّر المعنى إلّا في ذهن العالم بالوضع، بخلاف الجاهل الذي يسمع اللفظ ولا يلتفت إلى المعنى.

ب) وإن قيل: إنَّ الواضع يجعل السببيّة مشروطةً بالعلم بالوضع - فيقول مثلاً: إذا كنت عالماً بالوضع فاجعل اللفظ سبباً للمعنى - فحينئذٍ يلزم الدور؛ لأنَّ سببيّةَ اللفظ للمعنى الواقعيّةَ المجعولةَ من قبل الواضع مشروطةٌ بالعلم بالوضع؛ فهي في طوله، والوضع هو نفس هذه السببيّة عند أصحاب هذا المسلك، فيكون العلم بالوضع هو العلم بسببيّة اللفظ للمعنى، فيرجع إلى أن تكون سببيّة اللفظ للمعنى مشروطةً بسببيّة اللفظ للمعنى، فيلزم التهافت وكونُ شيئين كلّ واحدٍ منهما في طول الآخر، وهو الدور، فيتحصّل أنَّ هذا المسلك غير معقول.

جواب الاعتراض وبطلان الدور

والجواب عن هذا الاعتراض هو أنّنا لو بقينا معه فإنَّه لا يمكن قبوله؛ حيث يُمكن تصوير المسلك الثالث بنحوٍ لا يأتي فيه محذور الدور، وذلك فيما إذا ادّعى صاحب هذا المسلك أنَّ ما يُسبّب الانتقال إلى المعنى هو المجموع المركّب من جزءين:

الأوّل: اللفظ، وهو جزءُ السبب للانتقال، وهو سببٌ في حقّ الجاهل والعالم.

الثاني: العلمُ بأنَّ اللفظ جزءُ السبب، أو العلم بالدخل الضمنيّ للّفظ.

وحينئذٍ فالسببيّة التامّة الاستقلاليّة تقع في طول العلم، بينما لا يقع هو في طولها، بل في طول السببيّة الضمنيّة، فيكون الموقوف على العلم غيرَ الموقوف عليه العلمُ؛ لأنَّ الموقوف على العلم هو السببيّة التامّة، بينما الموقوف عليه العلم هو السببيّة الناقصة، فلا يلزم الدور، ولا يكون الجعل متهافتاً منطقيّاً.

مناقشة أصل المسلك الثالث

إنَّ الإشكال الوارد على هذا المسلك لم يقدّم شيئاً سوى تكرار المدّعى نفسه من جديد، فلم تُحلّ المشكلة.

ولهذا يُمكننا أن نسأل صاحب هذا المسلك عمّا يقصده من جعل السببيّة: هل يقصد جعلها مباشرةً، أم جعلها بتوسّط أمرٍ آخر؟

أ) فإن كان يقصد الجعل المباشري للسببيّة، بمعنى: أنَّ اللفظ - بحسب طبعه- ليس سبباً للانتقال إلى المعنى، إلّا أنَّ الواضع يجعل هذه السببيّة جعلاً مباشراً، فيخلق فيه سببيّةً واقعيّة للانتقال إلى المعنى.

وهذا المعنى غير معقول في نفسه في سائر موارد التكوين؛ لأنَّ السببيّة بين الأشياء ذاتيّة للسبب وغيرُ قابلةٍ للجعل، ولا يمكن أن يجعل ما ليس سبباً للحرارة بذاته سبباً لها.

نعم، يُعقل أن نُوجد فيه ما هو السبب، وذلك بِأن نجعل الماء حارّاً، فيصبح سبباً للحرارة. ولكنّه ليس من وادي السببيّة المباشريّة؛ لأنَّ ما هو سببٌ للحرارة هو الحرارة نفسها، وما قمنا به هو أنّنا جعلنا الحرارة في الماء، لا أنّنا جعلنا ما ليس بسببٍ سبباً.

والمتحصّل أنّه إن أريد من سببيّة اللفظ أنَّ الواضع يجعل اللفظ بذاته

سبباً بعد أن لم يكن سبباً، فهذا أمرٌ مستحيل.

ب) وإن كان المراد من جعل السببيّة ضمَّ ما هو السبب بالذات إلى اللفظ - كجعل الماء سبباً للحرارة عن طريق إيجاد الحرارة فيه - فهذا أمرٌ معقول، وذلك بِأَن توجد في اللفظ خصوصيّة زائدة يصبح بها سبباً بالعَرَض، فيرجع الحديث إلى البحث عن هذه الخصوصية الزائدة؛ حيث لم تُبيَّن في هذا المسلك.

حقيقة الوضع على ضوء القوانين التكوينية البشرية

يقع البحث الآن حول حقيقة الوضع، وكيفيّة نشوء الدلالة بين اللفظ والمعنى وصيرورة اللفظ سبباً لتصوّر المعنى، مع أنّه بحدّ ذاته ليس سبباً لذلك، فنقول:

يوجد في باب الانتقال من إدراك شيءٍ إلى تصوّر شيء قانونٌ أوّليٌّ تكوينيٌّ ثابتٌ مخلوقٌ من قبل خالق العالَم، وهو أنّ الإحساس بالشيء يوجب الانتقال التصوّري إلى معناه؛ فالإحساس بالأسد يوجب الانتقال إلى تصوّر معنى الحيوان المفترس، فيكون الإحساسُ بالشيء سبباً، وتصوّرُ معناه مسبَّباً.

وهناك قانونان تكوينيّان آخران ثانويّان حاكمان على القانون الأوّل:

القانون الثانوي الأوّل: أنّ الإنسان إذا لم يحسّ بالشيء ولكن أحسّ بما يشابهه، فإنّه ينتقل منه إلى تصوّر ذلك المعنى أيضاً.

مثلاً: إذا رسمنا صورة الأسد على الورق ورآها إنسانٌ مّا، فإنّه سوف يتصوّر في ذهنه الحيوان المفترس، مع أنّه لم يرَ الحيوان المفترس نفسه.

وهذا قانونٌ تكوينيٌّ غيرُ مرتبط بجعل الواضع، وله حكومةٌ على القانون الأوّلي؛ فإنّه يجعل الإحساس بالمشابه بمنزلة الإحساس به، ولكنّ هذه

الحكومة حكومة تكوينيّة، لا تنزيليّة ادّعائيّة.

القانون الثانوي الثاني: أنّنا لو لم نرَ الحيوان المفترس ولا شيئاً مشابهاً له، ولكن أدركنا شيئاً كان يقترن به اقتراناً شديداً مخصوصاً، فعندها كذلك ننتقل منه إلى تصوّر الحيوان المفترس؛ فكأنَّ المقترن أيضاً يكتسب هذه الحالة، وهي أنّه يوجب الانتقال الذهني إلى الشيء الآخر.

ثمَّ إنَّ الخصوصيّة في هذا الاقتران المخصوص:

تارةً: تكون كمّيّة، بمعنى: كثرة الاقتران مئات المرّات.

مثاله: ما نجده في علم الرجال من رواية النوفلي دائماً عن السكوني؛ ففي هذه الحالة إذا رأينا كلمة السكوني وحدها انتقل ذهننا إلى النوفلي مباشرةً.

وأُخرى: تكون كيفيّة؛ إذ قد يتحقّق الاقتران المخصوص بكيفيّةٍ مخصوصة ولو كان ذلك لمرّةٍ واحدة.

مثاله: لو سافر إنسانٌ إلى بلد ومرض فيه مرضاً شديداً؛ فكلّما تصوّر اسم ذلك البلد تذكّر نوع المرض الذي ابتُلي به.

تطبيقات للقوانين التكوينية

إذا اتّضحت هذه القوانين التكوينيّة نقول: إنَّ الدلالات التي يتواضع عليها الناس بعضها تطبيقٌ للقانون الثانوي الأوّل، وبعضها الآخر تطبيقٌ للقانون الثانوي الثاني:

١. فممّا تواضع عليه الناس: الإشارة التصويريّة، وهي لغة عالميّة تواضعوا عليها منذ القِدم وبين مختلف اللّغات والملل، وهي تطبيقٌ للقانون الثانوي الأوّل؛ إذ بالإشارة وحركة اليد تحدث حالةٌ مشابهةٌ لتاجرٍ أو

لشخصٍ يلبس العمامة، فينتقل ذهن الإنسان منها إلى ذلك المفهوم.

٢. ومنها ما هو تطبيقٌ للقانون الثانوي الثاني؛ فالإنسان منذ البداية كان يلاحظ أنَّ أصواتاً معيّنة تقترن بحيوانات معيّنة أُخرى؛ حيث إنَّ لكلّ حيوانٍ صوتاً معيّناً يقترن معه اقتراناً متكرّراً، فإذا سمع الزئير ولم يـرَ الأسـد أوجـب سماعُه له انتقالَه إلى صورة الأسد، وهذا تطبيقٌ للقانون التكويني الثاني.

٣. وقد يتّفق أن لا يسمع الزئير، ولكن يعمد شخصٌ إلى تقليد صـوت الأسد، فيسمع الأوّل صوتاً شبيهاً بالزئير، فينتقل ذهنه إلى صورة الأسد.

وهذا تطبيقٌ لكلا القانونين؛ لأنّه من ناحيةٍ انتقـل مـن شـبيه الـزئير إلى الزئير، فيكون تطبيقاً للقانون الأوّل، ومن ناحية أُخرى انتقـل مـن الـزئير إلى الأسد، فيكون تطبيقاً للقانون الثاني. ولذا لو أراد أن يُفْهِمَ مَنْ لا يعرف اللغة وجودَ الأسد في البين عمد إلى إصدار صوتٍ شبيهٍ لصوت الأسد.

وكذلك يُضمّ هذان القانونان فيما لو أردنا أن نُعبّر بهـذا الـصوت عـن شخصٍ يشبه الأسد، مـن قبيـل الرجـل الـشجاع، فنعمـد إلى تقليـد صـوت الأسد، فتكون دلالة صوت الأسد عـلى الرجـل الـشجاع بتطبيقـاتٍ عديـدةٍ لهذين القانونين؛ لأنَّ صوته يدلّ على الزئير [بالقانون الثانوي الأوّل]، والزئير يدلّ على الأسد [بالقانون الثانوي الثاني]، والأسد يدلّ على الرجـل الـشجاع [بالقانون الثانوي الأوّل كذلك].

تفسير الوضع التعيّني والتعييني على ضوء القوانين المتقدّمة

إلى هنا نرى أنّه - وبلا إعـمال أيّـة عناية مـن قبلـه، وفي حـدود هـذين القانونين التكوينيّن - أمكن للإنسان أن يوجِد لغـةً لنفـسه؛ لأنّـه تمكّـن مـن خلال أصوات متعدّدة من إفهام أشياء متعدّدة؛ فأوجد من خلال الأصـوات

الانتقالَ: تارةً: إلى أصحاب الأصوات أنفسهم، [وذلك بالقانون الثانوي الثاني]، وأُخرى: إلى ما يشبه أصحاب الأصوات، [وذلك بالقانون الثانوي الأوّل، أو بضمّ القانونين الثانويّين أحدهما إلى الآخر].

والعناية هنا لا تتدخّل في كبرى القانون؛ لأنّها تكوينيّة، ولا في صغراه – وهي أنَّ الزئير قد اقترن مع الأسد مراراً عديدة– لأنَّ هذا أمرٌ خارجي اتّفاقي.

١. الوضع التعيّني

ثُمَّ إنَّ استعمال هذا الشخص صوتاً يشبه صوت الزئير في مقام تفهيم معنى الرجل الشجاع، أو صوت الحمار في مقام تفهيم معنى البليد.. إذا تكرّر مراراً عديدة واقترن في ذهن السامع مراراً عديدة، يصبح هذا تطبيقاً للقانون الأوّل بلا حاجةٍ إلى مسألة المشابهة، ويدلّ هذا الصوت ابتداءً على البليد الغبي.

وهذا هو معنى الوضع التعيُّني الذي يقولون عنه: إنَّه ينشأ من كثرة الاستعمال، بمعنى: إيجاد صغرى من قبل الإنسان للقانون الثاني؛ فإنَّه إذا وُجِدَ التكرّر فقد وجدت صغرى هذا القانون، وهو الوضع التعيُّني.

٢. الوضع التعييني

بعد ذلك وعلى مرّ الزمن تتكوّن عند الإنسان ألفة واستئناس بالانتقال من الأصوات إلى المعاني حتّى يصبح هذا الأمر مألوفاً، وهنا يأتي الحديث عن الوضع التعييني؛ حيث يضع الواضع – وعلى طبق الحاجة – بعض الألفاظ لبعض المعاني فيقرن بينهما قرناً آنيّاً، لا بالاقتران المتكرّر، بل بعمليّةٍ واحدةٍ مؤكَّدة على نحو المرض في السفر، وهذا هو الوضع التعييني، وهو إيجادٌ

لصغرى القانون التكويني الثاني، وليس فيه أيُّ تصرّف من الواضع أكثر من ذلك.

ومن هنا يتّضح أنَّ إتعاب النفس بالحديث عن أنَّ الواضع هل يعتبر اللفظ على المعنى أو تحته أو تنزيل له أو نحو ذلك، لا معنى له، وإنَّما هو إيجادٌ لصغرى القانون التكويني، وذلك بأن يوجِد حادثةً يقترن بها اللفظ مع المعنى اقتراناً أكيداً شديداً، وهذا الاقتران الشديد:

تارةً: ينشأ من كثرة الاستعمال.

وأُخرى: ينشأ من إنشاء اقترانٍ، من قبيل تسمية الأشخاص؛ بأن يُرزق الشخصُ ولداً فيقول: «سمّيته عليّاً»، وهذا هو حاصلُ حقيقة الوضع.

لملمة أطراف البحث على ضوء التفسير المتقدّم

بناءً على ما تقدّم تتّضح عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: إنَّ الوضع ليس إنشائيّاً تسبيبيّاً

إنَّ الوضع ليس من الأُمور الإنشائيّة التسبيبيّة التي تحصل بالإنشاء كالبيع ونحوه من المعاملات؛ إذ لا إشكال في أنَّ البيع معنىً إنشائيٌّ على الرغم من اختلافهم في تشخيص هذا المنشأ، بخلاف الوضع؛ فهو ليس كذلك:

١. أمّا في الوضع التعيّني فهو واضح؛ لعدم الجعل والإنشاء من قبل إنسانٍ مخصوص، بل هو عبارة عن الاقتران المتكرّر بين اللفظ والمعنى في تصوّر الإنسان، وهو أمرٌ خارجيٌّ ليس فيه أيُّ إنشاء.

٢. وأمّا في الوضع التعييني - بمعنى: حصول الارتباط الأكيد بعمليّة واحدة - فقد يصدر إنشاءٌ من الواضع، فيقول: «سَمَّيْتُ وَلَدِي عَلِيّاً»، ولكنْ

لهذا الإنشاء حيثيّتان:

الحيثيّة الأُولى: حيثيّة كونه إيجاداً إنشائيّاً لمعنىً اعتباريٍّ خيالي، وهو أنّ هذا اللفظ عينُ ذلك المعنى، وهو بهذه الحيثيّة لا يكون ميزاناً للدلالة بين اللفظ والمعنى.

الحيثيّة الثانية: أنّ نفس هذا الإنشاء يوجب نحوَ اقترانٍ ذهنيٍّ بين اللفظ والمعنى، وهو الذي يكون ميزاناً للدلالة؛ لصيرورته صغرى لذلك القانون الثانوي التكويني.

فالوضع التعييني - بما هو ميزانٌ لدلالة اللفظ على المعنى- ليس إنشائيّاً. ومن هنا لا يهمّ البحث عمّا هو المُنْشَأُ في هذا الإنشاء، هل هو: جعلُ اللفظ على المعنى؟ أم وجودٌ تنزيليٌّ للمعنى؟ أم أداةٌ له؟ أم غير ذلك؛ فإنّ المهمّ في المقام هو حيثيّة هذا الإنشاء التكوينيّة، لا حيثيّته الجعليّة الاعتباريّة.

الأمر الثاني: إنتاج الوضع الدلالةَ التصوّريّة دون التصديقيّة

إنّ دلالة اللفظ على المعنى دلالة تصوّريّة وليست تصديقيّة؛ فإنّ الدلالة على نحوين:

الدلالة التصوّريّة: بمعنى أنّه متى سمعنا لفظ (الأسد) انتقل ذهنُنا إلى تصوّر الحيوان المفترس، وهذه هي الدلالة التصوّريّة.

الدلالة التصديقيّة: وهي المتمثّلة في أنّ المتكلّم أراد بهذه الكلمة تفهيمَ معنى الحيوان المفترس.

وبناءً على هذا المسلك في حقيقة الوضع فإنّ الوضع لا يُنتج إلّا الدلالة التصوّريّة؛ لأنّه ليس إلّا إيجادَ صغرىً لقانونٍ ثانويٍّ تكوينيٍّ حاصلُه: أنّه متى اقترن شيئان اقتراناً أكيداً وتصوّرنا أحدهما انتقلنا إلى الآخر؛ فمفاده هو

الانتقال التصوّري من أحدهما إلى مقارِنِه، وليس الوضعُ إلَّا إيجادَ صغرىً له، فلا تكون نتيجتُه إلَّا الدلالةَ التصوّريّة، وهي ثابتة، سواءٌ أصَدَر اللفظُ من إنسانٍ عاقلٍ أم من اصطكاك حجرين.

وأمّا الدلالة التصديقيّة فليس لها علاقةٌ بالوضع، بل تنشأ من ظهورات عقلائيّة زائدة على ما سيأتي في محلّه.

اعتراض السيّد الأُستاذ

وقد اعترض السيّد الأُستاذ؟: بأنَّ الدلالة التي تحصل عند سماع اللفظ نتيجةَ اصطكاك حجرين ليست دلالةً وضعيّة مجعولة من قبل الواضع؛ فإنَّه لا يعقل أن يجعلَ الواضع الدلالةَ مطلقاً حتّى لو صدرت من اصطكاك حجرين؛ فإنَّ هذا الإطلاق لغو، والواضع حكيم، وغرضه من الوضع هو أن يتفاهم العقلاء فيما بينهم، لا أن يتفاهم الحجر مع الإنسان!! فلابدَّ أن يكون المجعول من قبل الواضع خاصّاً بحالة صدور اللفظ من العاقل الملتفت[1].

وكأنَّ هذا الإشكال مبنيٌّ على التصوّر القديم لمعنى الوضع؛ إذ لو كان الوضع عبارةً عن أمرٍ إنشائيٍّ مجعولٍ من قبل الواضع وعلى حدّ جعل الملكيّة في باب البيع من قبل البائع، فحينئذٍ يكون من المجعولات التشريعيّة التي يُتَصوّر فيها الإطلاقُ والتقييد، فينشأ السؤال عمّا إذا كان الواضع يجعل اللفظ دالاً مطلقاً، أم يحصر الدلالة في خصوص ما إذا صدر اللفظ من إنسانٍ عاقل؟ وعندها قد يقال: إنَّه لا معنى ليجعل الواضع ذلك مطلقاً؛ لأنَّه لغو، بل لابدَّ أن يجعله مقيّداً.

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٤٨، ٤٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع.

وهذا غير صحيح؛ لأنَّ ما يحتاج إلى مؤونة هو التقييد لا الإطلاق؛ فعدم التقييد هو إرسالٌ للمطلب على طبعه، والمؤونة تحتاج إلى سبب، فلا يكون الإطلاق لغواً.

لكن بناءً على ما تقدّم من أنَّ الوضع ليس مجعولاً إنشائيّاً حتّى يُتصوّر له إطلاقٌ وتقييد، وإنّما هو أمرٌ تكوينيٌّ قد يُستعان عليه بعبارة إنشائيّة، فعندئذٍ إذا حصل الاقتران بين اللفظ والمعنى لا يُفرّق بين صدور اللفظ من إنسانٍ وبين صدوره من حجر، ولا يستشكل على الواضع بأنَّ الفهم من الحجر لغوٌ؛ فإنَّه يقول: إنَّ هذه عمليّة لا تتبعّض، وهي ليست إنشائيّةً حتّى أقيّدَها وأخصِّصَها بمقدار الحاجة.

ولهذا قد يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعيُّني بلا إنشاءٍ ولا جعلٍ أصلاً، وذلك كما في الاقترانات بين الألفاظ والمعاني التي تُلقى في أذهان الأطفال، من قبيل لفظ: (حليب)، (بابا)، (ماما).. من دون أن تقول له: وضعتُ لفظ (الحليب) لهذا الشيء أو فوقه أو تحته، ونحو ذلك من الأُمور الخياليّة.

الأمر الثالث: موقع العلم بالوضع من هذا التفسير

المعروفُ أنَّ للعلم بالوضع دخلاً في الانتقال إلى المعنى، ومعنى ذلك أنَّ الوضع بوجوده نفس الأمري لا يوجب اقتراناً في الذهن بين اللفظ والمعنى، وما لم يوجب اقتراناً متأكِّداً في الذهن لا ينشأ وضعٌ حقيقةً بالنسبة لي، وإن كان وضعاً بالنسبة للغير ممّن اقترن اللفظ والمعنى في ذهنه وبشكلٍ متأكِّد، ويحصل هذا الاقتران المتأكّد غالباً من خلال العلم بالوضع، ويحصل أحياناً عند الأطفال بالتلقين والتكرار من دون علمٍ بالوضع.

الأمر الرابع: دلالة الألفاظ على المعاني المجازيّة

تقدّم في وجه دلالة الألفاظ على المعاني المجازيّة أنَّ اللفظ يصبح بالنحو الذي ذكرناه حول (الأسد)؛ حيث يكون صغرى للقانون الثانوي الأوّل؛ فإنَّ الرجل الشجاع مشابهٌ للأسد، فيكتسب لفظُ (الأسد) دلالةً على الرجل الشجاع حتّى من دون قرينة.

غاية الأمر أنّها دلالة تحت الشعاع بالنسبة إلى الحيوان المفترس؛ لأنّها في طولها، فلا تبرز في الذهن إلّا عند اختفاء هذه الدلالة، فيكون خطور الحيوان المفترس حينئذٍ أسبقَ إلى الذهن من الرجل الشجاع؛ لأنَّ خطور الحيوان المفترس لا يحتاج إلّا إلى قانون الاقتران، والآخر يحتاج إلى قانون المشابهة، فيحتاج تفهيمها إلى قرينةٍ لتتحوّل من تحت الشعاع إلى ما فوق الشعاع وتكون مفهومة.

وبهذا يتمّ الكلام في الجهة الأُولى التي خصّصناها للبحث حول حقيقة الوضع، ويقع الكلام الآن في الجهة الثانية التي نتناول فيها تحديد حقيقة الواضع ومَن هو.

-٢-

في حقيقة الواضع

بعد أن تبيّن لنا في الجهة الأُولى التي بحثنا فيها حول حقيقة الوضع أنّه عبارة عن الاقتران الأكيد، ننتقل إلى الجهة الثانية لنحدّد فيها حقيقة الواضع، وهو الشخص الذي قرن الألفاظ الكثيرة بمعانيها الكثيرة.

وفي هذا الصدد ذهب جملةٌ من المحقّقين - ومنهم المحقّق النائيني قدس سره - إلى استقراب أنّ الواضع هو الله سبحانه وتعالى[1].

مبعدان لكون الإنسان هو الواضع

إنّ الذي يظهر من كلماتهم هو أنّ الاستقراب المذكور مبنيٌّ على مُبَعِّدَين لفرض أن يكون الواضع إنساناً:

المُبَعِّدُ الأوّل

أنّنا لو نظرنا إلى اللغة لَوَجدنا أنّ ما تشتمل عليه من ألفاظ ومعانٍ وخصوصيّاتٍ فإنّنا سنستبعدُ أن يكون ذلك كلُّه تحت سيطرة شخصٍ واحدٍ وقدرته من الناحية الفكريّة والذهنيّة؛ إذ لو كان الواضعُ إنساناً لكان سنخَ إنسانٍ مطّلعٍ على دقائق الأفكار ومحيطٍ بها، وهذا ممّا لا يكاد يوجد عادةً إلّا في الأنبياء وأشباههم، بخلاف ما لو فرضنا أنّ الواضع هو الله سبحانه وتعالى.

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٣٠، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع.

وقد أجاب عنه المحقّقون: بأنّنا لو فرضنا أنَّ شخصاً واحداً هو مَن قام بإنشاء لغةٍ بكاملها وبتمام مطالبها فالاستبعادُ سيكون في محلّه[1]، إلّا أنَّ الأمر ليس كذلك؛ فإنَّ اللّغة لم توجد دفعةً واحدة، وإنّما وجدت بالتدريج وبحسب احتياجات الناس التي لم تكن بهذه السعة من أوّل الأمر بحيث تحتاج إلى لغةٍ واسعة، بل بدأت ضمن إطارٍ يسيرٍ ثمَّ أخذت تتّسع بالتدريج، وهذا هو حالُ اللّغة التي وجدت محدودةً في أوّل الامر ثمَّ أخذت تتّسع بالتدريج.

ومن هنا، فلا بأس بأن يقال: إنَّ واضع اللّغة هو الإنسان متمثّلاً - في الحقيقة - في الأجيال المتعاقبة على طول الزمن، فلا يُستبعد أن يقوم بوضع دقائق اللّغة على سعتها، وبالتالي يكون الاستبعاد المذكور في غير محلّه.

المُبْعِّدُ الثاني

أنّه لو كان الوضع من قبل إنسانٍ محدّد لشكّل ذلك حادثةً مهمّة، ولكان جديراً بِأَن يُسجَّل في التاريخ بأنَّ فلاناً وضع اللّغة الفلانيّة، والحال أنَّ التاريخ لم يحدّثنا عن شيءٍ من هذا القبيل، فتكون اللّغة من وضع الله سبحانه وتعالى.

وقد أجاب المحقّقون عن هذا الاستبعاد بأنَّ اللغة لو كانت من وضع شخصٍ واحد لشكّل ذلك حادثةً مهمّةً وجديرةً بِأَن تُسجَّل في التاريخ، ولكنّ هذا لم يقع جزماً، بل إنَّ كلّ من يتصدّى لوضع لغةٍ جديدة اتّهمه الناس في عقله، وأصبح موضع استهزائهم[2]، وإنّما تمَّ وضع اللّغة على يد الأجيال المتعاقبة، فيكون الاستبعاد في غير محلّه.

---

(١) راجع بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٢٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع.

(٢) راجع المصدر السابق.

مبعدات أخر لكون الإنسان هو الواضع

والتحقيق في هذه المسألة: أنَّ المبعِّدات التي نواجهها - على فرض أن يكون الواضع هو الإنسان- لا تنحصر في هذين المبعِّدين لِيُجاب بهذه الأجوبة، بل هناك مبعِّدات وإشكالات أُخرى لابدَّ من التعرّض لها.

المبعِّد الأوّل

ما قد يقال من أنَّ الإنسان لو قُطع عن الله سبحانه وتعالى فعندئذٍ لابدَّ من التساؤل عن كيفيّة التفاته إلى أنّه يمتلك أصواتاً متعدّدة وأنّه قادرٌ على جعلها أدواتٍ لتفهيم المعاني؟ فكيف التفت الإنسان إلى ذلك في بادئ الأمر وقبل فرض أيّة لغة.؟! وهذا من قبيل التساؤل عن كيفيّة التفات الإنسان إلى أنَّ الحبّة إذا زرعت وتمَّ ريُّها فإنّها تنتج حنطة!

إنَّ من الممكن أن يُجعل هذا الأمر شاهداً على أنَّ وضع اللغة كان بإلهامٍ من قبل الله تعالى؛ فكما يُقال في مسألة زراعة حبّة القمح من أنَّ الله تعالى قد أوجد في نفس الإنسان ذلك الشعور وجعله يخطر بباله، كذلك يُقال في المقام: إنَّ الله تعالى ألهم الإنسان وجعل في ذهنه اقترانَ هذه الأصوات مع تلك المعاني، فقرن في ذهنه صوت (ماء) مع معناه، وصوت (هواء) مع معناه.. الأمر الذي أوجد عنده دلالةَ هذه الأصوات على تلك المعاني.

ويُمكن ردّ هذا المبعِّد على أساس ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ دلالة الأصوات على المعاني كانت في بَدايتها بلا وعيٍ من قبل الإنسان؛ حيث إنَّ أصوات الزئير، النهيق، خرير الماء، وتساقط الأشجار قد اقترنت في حياة الإنسان بمعانٍ معيّنة، فاكتسبت - بمقتضى القانون التكويني الثاني - دلالةً على تلك المعاني من دون أن يلتفت إلى ذلك، بل رأى نفسه فجأةً يفهم من

الزئير وجود الأسد، وحدث ذلك من دون أيّة عناية أصلاً، وحينما أراد أن يُفهم الآخرَ معنى الأسد استعمل الزئير.

فلعلّ التفات الإنسان إلى اللغة كان من تلك الاقترانات والمصادفات التي أوجبت تطبيق ذلك القانون، من دون حاجةٍ إلى إلهامٍ مباشرٍ من قبل الله تعالى.

المبعّدُ الثاني

وهو مبنيٌّ على مسالك الأعلام في باب الوضع، كمسلك التعهّد أو مسلك كون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى، ومفاده: أنّه لو كان الإنسان هو الواضع فمعنى ذلك أنّه قد اتّصف بصفة الواضعيّة قبل أن يتكلّم بأيّ كلام، وأنّه أصبح واضعاً قبل أن يكون مستعملاً؛ لأنَّ الاستعمال يقع دائماً في طول الوضع.

وعليه، فالإنسان كان ساكتاً صامتاً، ثُمَّ حدث الوضع بالتعهّد، أو باعتبار هذه المعاني الدقيقة التي يتوقّف إدراكها على ثقافةٍ وعلى مرتبةٍ عالية من التصرّف في المعقولات والمحسوسات، بحيث يكون قادراً معها على إنشاء ملازماتٍ وتعهّداتٍ واعتباراتٍ بين الألفاظ والمعاني. ومن البعيد أن يصل الإنسان إلى تلك المراتب العقلانيّة وهو فاقدٌ للّغة بالمرّة.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ الله تعالى هو الذي تعهّد بهذه التعهّدات والاعتبارات.

وهذا المبعّد في محلّه، إلّا أنّه لا يأتي على المبنى المختار في تصوّر الوضع؛ فإنّه ليس إلّا عبارة عن كون اللفظ مقترناً بالمعنى في تصوّر الإنسان، الأمر الذي يُمكن أن يحصل حتّى مع الأطفال؛ فقد اقترن في ذهن البشر أصواتٌ متعدّدة بمعانٍ متعدّدة على سبيل الصدفة، وبهذا تكوّنت اللغة، ثُمّ توسّعت بالتدريج.

المُبَعِّدُ الثالث

وهو أيضاً مبنيٌّ على مسالك الأعلام في باب الوضع، ومفاده: أنّنا لو فرضنا أنَّ الناس كانوا صامتين، ثُمَّ وصلوا إلى درجةٍ من الوعي بحيث وضعوا تعهّداتٍ واعتبارات، فحينئذٍ نتساءل عن اللغة التي أُبرزت بها هذه التعهّدات والاعتبارات؟

ألا تحتاج هذه الألفاظ إلى أوضاع وتعهّدات سابقة؟ وكيف كان الإنسان يستعمل الجملة لإفهام مراده قبل وجود أيّ وضع؟ خاصّةً أنّها مشتملة على نفائس اللغة، كالاسم، والفعل، والنسبة الناقصة والنسبة التامّة، وبعض معاني هذه الجمل غير محسوس، من قبيل التعهّدات القلبيّة والاعتبارات، فكيف يقع ذلك كلّه قبل وضع اللغات؟! وهذا ما يقودنا إلى القول بأنَّ الله تعالى هو الذي وضع اللغة.

وهذا المُبَعِّد وجيهٌ بناءً على مباني الأعلام في باب الوضع، دون مبانينا؛ لأنّنا نقول: إنَّ اللغة قد نشأت من دون أن يعلم الإنسان بالاقترانات الكثيرة، حتّى تكوّنت ألفاظ، فأخذها الواضع واستعملها في مقام الوضع.

المُبَعِّدُ الرابع

أنّنا نعرف أنَّ اللغة تنشأ بين جماعة كثيرة من الناس، فهل حصل اقترانُ لفظٍ مّا مع معناه في ذهن إنسانٍ واحد فأخبر غيره؟ أم أنّه حصل في ذهن الكثيرين من باب توارد الخواطر ومن دون ربطٍ لأحدهم بالآخر؟!

أ) فإن كان من باب توارد الخواطر فهو معنى الإلهام، ومعنى ذلك أنَّ الواضع هو الله تعالى الذي ألهمهم جميعاً.

ب) وإن كان ذلك قد حصل في ذهن واحدٍ منهم، فكما أنَّ هذا

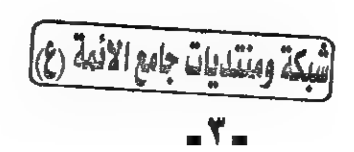
الشخص يضع كلمةً معيّنة لمعنىً مّا، فإنَّ غيره يضع كلمة أُخرى للمعنى نفسه، وهكذا.. فكيف يوافق الناس على وضع أحدهم ويسلّمون له ما لم يكن الله تعالى قد ألهمهم وأودع في طباعهم أنَّ كلمة (الماء) تناسب معناها؟!

وهذا المُبَعِّد في محلّه، والجواب عنه على مباني الأعلام في غاية الإشكال، بخلافه على مبنانا؛ لأنّنا نقول: إنَّ الناس كلَّهم صاروا يستعملون لفظ (الماء) - مثلاً - صدفةً؛ لأنَّ اللغة تنشأ من اقترانات نوعيّة وملابسات وظروف مشتركة فيما بينهم من دون تشريع وفرض من قبل أحدهم، فاللغة تنشأ بشكل سماعي واتّفاقي؛ لأنَّ الاقترانات كانت مشتركة.

وعليه، فلا يوجد أيُّ استبعادٍ في أن يكون الواضع هو الإنسان. كما لا يوجد استبعادٌ عكسيٌّ في أنَّ الواضع هو الله تعالى، وأنّه ﴿عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1]؛ فاختصّ الإلهام باللغة الأولى للبشر، ثُمَّ تركهم الله تعالى على طبعهم في توسيع اللغات. فلا يوجد أيُّ دليلٍ على خلاف هذا، بل إنَّ هذا الكلام ينسجم مع الذوق الديني.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١.



- ٣ -

في أقسام الوضع

اتّضح ممّا ذكرناه في الجهتين السابقتين أنَّ دلالة اللفظ على المعنى ترجع إلى قانونٍ تكوينيٍّ يتمثّل في أنَّ الالتفات إلى المقارِن يقتضي الالتفات إلى ما يقارنه إذا كان التقارن قويّاً.

فإذا التفت الإنسانُ إلى ما تكوّن لديه من دلالات صار يُقرن اللفظ المخصوص مع المعنى المخصوص، فيتكوّن من ذلك دلالةٌ للّفظ على المعنى طبقاً للقانون المتقدّم، وهذا القرن:

تارةً: يحصل بكثرة الاستعمال، وهو الوضع التعيّني.

وأُخرى: يحصل بالجعل والإنشاء، وهو الوضع التعييني.

وقد ذكر العلماء والمحقِّقون أنّه لابدَّ في الوضع التعييني - الذي يحتاج إلى جعلٍ مخصوصٍ من قبل الواضع - من تصوّر المعنى واللفظ.

ومن هنا ذكروا أنّه توجد بدواً أربعة أقسام متصوَّرة للوضع[1]، وهي:

١. الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

---

(١) أُنظر: هداية المسترشدين ١: ١٧٠، تقسيمات اللفظ، الفائدة الخامسة: أقسام الوضع باعتبار الموضوع له، بدائع الأفكار (الرشتي): ٣٩، المقدّمة، الأمر الرابع: في ذكر جملةٍ من المبادئ اللغويّة، بديعة الكلام في أقسام الوضع، كفاية الأُصول: ١٠، ١١، المقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه.

٢. الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

٣. الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

٤. الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

١. أن يتصوّر الواضع معنىً ويضع لفظاً لنفس ما تصوّره

إنَّ الجامع بين القسمين الأوّلين - الوضع العامّ والموضوع له العامّ، والوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ - هو أنَّ الواضع يتصوّر شيئاً ثمَّ يضع اللفظ لنفس ما تصوّره، سواءٌ أكان ما تصوّره عامّاً أم خاصّاً، وهذا ممّا لم يُستشكل في معقوليّته.

٢. أن يتصوّر الواضع معنىً ويضع لفظاً لغير ما تصوّره

إنَّ ما وقع الكلام فيه هو القسمان الأخيران، وهو هل يُعقل أن يتصوّر الواضع معنى عامّاً ثمَّ يضع اللفظ لأفراده ومصاديقه، أو يتصوّر معنىً خاصّاً ثمَّ يضع اللفظ للعامّ؟

إنَّ القول المشهور في القسم الثالث هو الإمكان[1]، وهناك من قال بالامتناع[2]. وأمّا القول في القسم الرابع فالمشهور هو الامتناع[3]، وهناك مَن

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٠، ١١، المقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه، بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٣٤، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثالثة: في تقسيم الوضع، فوائد الأُصول ١: ٣١، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع.

(٢) جواهر الأُصول ١: ٨٩-٩٠، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع، المقام الأوّل، مجمع الأفكار ١: ٢٣، الأمر الثاني: في الوضع، فصلٌ: في أقسام الوضع.

(٣) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٠-١١، المقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضع وأقسامه، بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٣٤، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثالثة: في تقسيم الوضع، وفوائد الأُصول ١: ٣١، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع.

قال بالإمكان[١].

تحقيق القول في تصوير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ

ستتحدّث الآن في القسم الثالث، أي: في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ومنه يظهر الحال في القسم الرابع.

لقد ذهب المشهور إلى الإمكان، وذلك بدعوى أنَّ الوضع للمعنى وإن كان يحتاج إلى تصوّر المعنى، إلَّا أنّه يكفي التصوّر الإجمالي لذلك، وتصوّر العامّ تصوّرٌ إجماليٌّ للخاصّ، وهو يكفي لوضع اللفظ للأفراد.

وما يُسجّل على ما ذكرناه اعتراضان اثنان:

الاعتراض الأوّل

أنَّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أمرٌ غيرُ معقول؛ لأنَّ معنى ذلك هو أنَّ الواضع يتصوّر الجامع ثُمّ يضع اللفظ لأفراده. ومن الواضح أنَّ الجامع إنَّما يحصل عليه الإنسان بتجريد الأفراد عن الخصوصيّات؛ فلو جرّدنا زيداً وعمراً عن الخصوصيّات فإنَّه سيبقى جامع الإنسانيّة مجرّداً عن الخصوصيّات التي بها قوامُ الأفراد بما هي أفراد، فكيف يعقل أن يكون الجامع حاكياً عن الأفراد ومنطبقاً عليها بخصوصيّاتها، مع أنَّ انتزاع الجامع يتحقّق من خلال تجريدها عن المشخّصات؟

إذاً، لا يمكن أن يكون لحاظ الجامع لحاظاً للأفراد[٢]؛ فالواضع يضع

---

(١) أُنظر: بدائع الأفكار (الرشتي): ٤٠، مقدّمة، الأمر الرابع: في ذكر جملةٍ من المباحث اللغويّة، الموضع الأوّل، بديعة: في تقسيم الوضع، ودرر الفوائد (الحائري) ١: ٥، تقسيم الوضع، وفوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٣١.

(٢) راجع حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٨٠، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع.

اللفظ حينما يتصوّر الجامع، فإن وَضَعَ اللفظ لما هو مجـرّدٌ عـن الخـصوصيّات فمعنى ذلـك أنَّ الموضـوع لـه عـامّ، وإن وَضَـعَه لأفـراده المتشخّـصة فهـو لم يلحظها، وإنّما لحظ الجامع المجرَّد.

جواب المحقّق العراقي عن الاعتراض الأوّل

وقد أجاب المحقّق العراقيقدس سره عن هذا الإشكال بما يرجع حاصله إلى التفرقة بين سنخين من الجامع:

القسم الأوّل: جامعٌ يأخذه العقل من الأشياء نفسها بعد تجريـدها مـن الخصوصيّات. ولا يُمكن الحصول على هذا الجامع من الأفراد إلّا بتجريـدها من الخصوصيّات، فلا يمكن الوضع للخاصّ في مثل هـذا الجـامع؛ لأنّـه قـد جُرّد من خصوصيّات الأفراد.

القسم الثاني: جامعٌ يعطيه العقل بنفسه إلى الأفراد؛ فهو يُنـشيء عنوانـاً ويلبس الأفراد إيّاه، لا أنّـه يأخـذه منهـا، وذلـك مـن قبيـل بعـض العنـاوين الانتزاعيّـة، مثـل عنـوان (الخـاصّ) و(الفـرد)؛ فإنّهـا عنـاوين جامعـةٌ بـين أفرادها[1].

ويُمكن أن يُجعل هذا الجامع الذي يُعطى للفرد بشكلٍ يكون عـلى قـدر الفرد بتمام خصوصيّاته، فيكون منطبقاً على كلّ فردٍ بخـصوصيّته، ومـع هـذا فيمكن للواضع حينئذٍ أن يتصوَّر مثل هذا الجامع ويضع اللفظ للأفراد.

إذاً، فالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إن كان بلحـاظ القـسم الأوّل

---

(١) أُنظر: بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٣٩، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثالثة: في تقسيم الوضع، مقالات الأُصول ١: ٧٣، ٧٧، المقالة الثانية: أقسام الوضـع، نهايـة الأفكار (البروجردي) ١: ٣٧، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع.

من الجامع فهو غير معقول؛ لأنّه لا يُري الخاصّ بما هو خاصٌّ، وإن كان بلحاظ القسم الثاني فهو معقول.

وهذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّ الجامع إذا كان من القسم الثاني فلا يمكن الالتزام بكونه أمراً إنشائيّاً واعتباريّاً من قبل النفس؛ لأنّه لو كان كذلك لَمَا صحّ حملُه على الأفراد إلَّا بالغناية والتجوّز؛ لأنَّ ملاك الحمل هو الاتّحاد في الوجود؛ فلو كان عنوان الفرد والخاصّ اعتباريّاً لَمَا أمكن حملُه إلَّا بالعناية؛ لأنَّ ملاك الحمل هو الاتّحاد، ولا اتّحاد بعد فرض كونه إنشائيّاً من قبل النفس، مع أنّه لا إشكال في صحّة حمل الجامع بكلا قسميه على الخارجيّات.

إذاً، فلابدَّ من الالتزام بأنَّ كلّ جامع يصحّ حمله على الخارج فهو منتزعٌ من خارج وعاء عالم الذهن، لا أنّه معطى من عالم الذهن، فيكون هذا الجواب في دفع الاعتراض غير تامّ.

إلَّا أنَّ أصل الإشكال غير صحيح؛ لأنَّ نكتة كفاية تصوّر الجامع في الوضع للأفراد محفوظةٌ على كلّ حال، سواءٌ أقُلنا: إنَّ الجامع منتزعٌ بعد تجريد الأفراد من الخصوصيّات، أم بدون ذلك، على ما سوف يظهر من جواب الاعتراض الثاني.

الاعتراض الثاني

أنّه حتّى لو فرضنا أنَّ هذا الجامع كان منتزعاً عن الخصوصيّات - كما ادّعاه المحقّق العراقيقدس سره - فإنّه يرد إشكالٌ آخر في المقام، وهو أنَّ العامَّ والخاصَّ متباينان مفهوماً، وإن كان وجود الخاصِّ - خارجاً - هو عين وجود العامّ، وحينئذٍ: كيف يُرى المبايِنُ بالمباين؟ بمعنى: كيف يُرى مفهومُ الخاصِّ بمفهوم الجامع؟ ولا يُفرَّق في هذا بين أن نقول بأنَّ الجامع حاصلٌ من خلال

تجريد الأفراد من الخصوصيّات أم من خلال إلباس الأفراد بتمام خصوصيّاتها لباسَ الجامع.

ما يندفع به كلا الاعتراضين

وتحقيقُ الحال في حلّ هذا الإشكال بنحوٍ يندفع به كلا الإشكالين يكون بالقول: إنّنا حين نريد أن نحكم على شيءٍ من الأشياء فلابدَّ أن نستحضره لكي نحكم عليه؛ لأنَّ الحكم على الغائب غير معقول.

ثمَّ إنَّ استحضار هذا الشيء يتحقّق بإحدى طريقتين:

الطريقة الأُولى: أن نستحضر موضوع الحكم بحقيقته وكنهه ونحكم عليه؛ فإذا أردنا أن نحكم على أنَّ الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين فلابدَّ أن نستحضر واقع الجزئي - وهو زيد - ونحكم عليه بذلك.

الطريقة الثانية: أن نستحضر شيئاً آخر غير الجزئي، ولكنّه عينه بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشايع الصناعي، وذلك بأن نتصوّر مفهوم الجزئي ونحكم عليه؛ فنحن لم نتصوّر جزئيّاً حقيقيّاً، بل هو كليّ، ولكنّ مفهوم الجزئي بالحمل الأوّلي جزئي، ومن هنا صحّ أن نعلّق عليه أحكام الجزئي؛ فنحن هنا لم نتصوّر حاقَّ الموضوع، ولكنّنا تصوّرنا شيئاً هو عينه بالحمل الأوّلي.

إذا اتّضح ذلك نقول: يوجد لدينا حكم - وهو الوضع - ونريد أن نعلّقه على واقع الأفراد:

أ) فإمّا أن نتصوّر واقع الأفراد حقيقةً.

ب) وإمّا أن نتصوّر شيئاً هو واقع الأفراد بالحمل الأوّلي، وهو نفس عنوان الأفراد، فنتصوّر عنوان الأفراد ونضع اللفظ له، ويكون الوضع لِمُعَنْوَن هذا العنوان، وهو الأفراد بحقائقهم.

وبهذا يتّضح أنَّ الشرط العامَّ في تصحيح عمليّة الوضع هو أن يكون المعنى الموضوع له متصوَّراً إمّا بحقيقته - كما في القسمين الأوّلين للوضع- وإمّا أن يكون متصوَّراً بمباينٍ له، لكنّه عينه بالحمل الأوّلي.

تسجيل بعض النتائج

لقد اتّضح من مجموع ما ذكرناه أمران:

الأمر الأوّل: عدم معقوليّة القسم الرابع أيضاً.

الأمر الثاني: أنَّ بين المحقّق العراقيقدس‌سره وبين صاحب الإشكال الأوّل جهةَ اختلاف وجهةَ اتّفاق:

١. **جهة الاختلاف**: وهي معقوليّة هذا الوضع في الجوامع الإنشائيّة الإعطائيّة من قِبَل النفس التي يدّعي المحقّق العراقيقدس‌سره أنّها تنطبق على الأفراد بخصوصيّاتها وحاكيةٌ عنها[1].

---

(١) [وذلك بدعوى أنّها ليست جوامع أخذيّة لتتوقّف على التجريد عن الخصوصيّات، بل هي جوامع إنشائيّة وإلباسيّة من قبل الذهن، فتكون منطبقة على الأفراد وبخصوصيّاتها.

ويرد على هذا الكلام أنّه لا يُعقل أن نصير إلى أنَّ هذا الجامع جامعٌ إعطائيٌّ تبرّعيٌّ من قبل النفس وإلباسيٌّ محض؛ إذ لو كان كذلك لَمَا صحّ حمله على الأفراد الخارجيّة حقيقةً إلّا بالعناية والاعتبار؛ لأنَّ ملاك الحمل هو الاتّحاد، ولا اتّحادَ هنا بعد فرض كونه أمراً اعتباريّاً إنشائيّاً من قبل النفس، فتكون صحّة الحمل نفسُها دليلاً على أنَّ هذه الجوامع ليست إلباسيّة وتبرّعيّة من قبل النفس، بل لها واقعٌ محفوظٌ بقطع النظر عن النفس، فتكون بالتالي أُموراً أخذيّة لا إعطائيّة، فيعود الإشكال فيها] ما بين العضادتين غير مثبت في التقرير، وقد نقلناه - بتصرّف يسير جدّاً- من تقريرات الحجّة المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيليقدس‌سره، الدفتر ٦٦: ١٨٦-١٨٧.

٢. **جهة الاتّفاق**: وهي عدم معقوليّة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ في الجوامع الانتزاعيّة الأخذيّة من الخارج؛ لأنّه لا ينطبق على الأفراد بخصوصيّاتها ولا يحكي عنها؛ لأنّه إنّما يتصوّر بعد تجريدها، فكيف يتصوّره الواضع ويضعه للأفراد.

ونحن وإن قبلنا بأن لا يُقبل في مثل هذا الجامع - كالإنسان- الوضعُ العامُّ والموضوع له الخاصّ، إلّا أنَّ النكتة التي ذكرت في المقام غير تامّة.

وتوضيح الحال في ذلك أن يُقال: إنَّ للفرد اصطلاحين:

المصطلح الأوّل: أن يكون فرد الإنسان - مثلاً - بمعنى هذا الإنسان المخصوص المنضمّ إليه عوارضُ مخصوصةٌ، كالطول والبياض.

المصطلح الثاني: أن يكون الفرد بمعنى الحصّة، أي: شخص هذه الإنسانيّة التي نشير إليها عند الإشارة إلى خالد، من دون أن تدخل فيها الخصوصيّات. وهذه الحصّة متميّزة عن الحصص الأُخرى حتّى لو قطعنا النظر عن أنَّ هذا أبيض وذاك أسمر؛ فإنَّ هذا الإنسان غيرُ ذاك على أيّة حال.

١. فإن كان مرادهم من الفرد في قولهم: «إنَّ جامع الإنسان - مثلاً - لا ينتزع إلّا من خلال تجريد الأفراد من الخصوصيّات»: الفردَ بالاصطلاح الأوّل، وأُريد بالخصوصيّات: الأعراض الطارئة عليه، فهو صحيح، ولابدَّ حينئذٍ من قطع النظر عنها في مقام انتزاع الجامع.

إلّا أنّه حتّى بعد قطع النظر عن الخصوصيّات المذكورة فإنَّ لدينا فرداً بالمعنى الثاني، وهو الحصّة.

٢. وإن قالوا بأنّه لابدَّ كذلك من تجريد الحصّة من خصوصيّاتها، فمعنى ذلك أنّهم قد فرضوا أنَّ الحصة مركّبة من أمرين: خصوصيّةٍ وحيثيّةٍ

مشتركةٍ، وهو غير صحيح؛ فإنّنا لو قطعنا النظر عن الخصوصيّة في خالد، فإنَّ ما يبقى ليس عينَ إنسانيّة زيد، بل هو مغايرٌ لها على أيّة حال.

ومعنى هذا أنّنا حين ننتزع الجامع نقوم بتجريد الأفراد عن الخصوصيّة بالمعنى الأوّل للفرد حتّى تبقى الحصّة، وليس بعد ذلك تجريدٌ آخر؛ إذ إنَّ الحصّة ليست مركّبة من أمرين، بل ليست سوى صرف الإنسانيّة؛ فالجامع ينطبق على الحصّة بتمامها ويحكي عنها بتمامها، لا على جزء دون آخر، فلماذا لا يمكن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ والجامع بهذا المعنى؟!

وعليه، فالنكتة الملحوظة في هذا الإشكال غير وافية لإبطاله[1].

ما يندفع به الاعتراض الثاني إضافةً إلى ما تقدّم

تلخّص الاعتراض الثاني في أنَّ الفرد مباينٌ للجامع مفهوماً وإن اتّحد معه خارجاً، فلا يُعقل تصوّر مفهوم الجامع - وهو الإنسان - لكي يتمّ الموضوع له الخاصّ؛ فإنَّ ذلك لا يتمّ إلّا من أحد وجوه أربعة:

الوجه الأوّل: أن يُدّعى أنَّ تصوّر الجامع صار حيثيّة تعليليّة لتصوّر الفرد، أي: سبباً لانتقال ذهنه إليه.

وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام ويدخل في قسم الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

الوجه الثاني: أن يُدّعى أنَّ مفهوم الإنسان ومفهوم زيد يوجدان بحضورٍ وتصوّرٍ واحدٍ لدى الإنسان.

---

(١) بما أنَّ إحدى الحصّتين عين الأُخرى مفهوماً فلا يستطيع الذهن البشري التفرقة بينهما، ولكنّ إحداهما غير الأُخرى خارجاً. وتخريج ذلك - كما ذكره السيّد - بأنَّ هذا راجعٌ إلى الاعتقاد الفلسفي بأنَّ ما به الاشتراك عينُ ما به الامتياز (المقرّر).

وهذا أمرٌ غير معقول؛ فقد بيّنّا أنّهما متباينان في عـالم المفهوميّـة، فكيـف يوجدان بحضورٍ واحد في الذهن البشري؟!

الوجه الثالث: أن يفرض أنَّ مفهـوم زيـد لم يحـضر لا في طـول تـصوّر الإنسان ولا بنفس حضوره، بل هو غائبٌ مطلقٌ عن الذهن، ولكن مـع هـذا أصدر الواضع حكمه عليه.

وهذا أيضاً أمرٌ غير معقول.

الوجه الرابع: أن يقال بأنَّ الواضع قد أصدر حكمه على نفـس الجـامع الذي تصوّره، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً أيضاً.

ويتعيّن - في مقام الجواب - الوجهُ الرابـع؛ فالواضـع يتـصوّر الجـامع ويضع له اللفظ، ومع ذلك يكون من الوضع العـامّ والموضـوع لـه الخـاصّ، بمعنى: أنّه يصدر الحكم على العامّ، لكنّ حكمـه هـذا يـستقرّ عـلى الخـاصّ، وليس في ذلك تناقض.

وتوضيح ذلك بحاجةٍ إلى بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: إنَّ العناوين جميعاً إذا لوحظت بالنظر الأوّلي التـصوّري فهي واجدةٌ لحيثيّاتها المقوِّمة لها لا محالة؛ فمفهوم الكلّي واجدٌ للكلّيّة، ومفهوم الجزئي واجدٌ للجزئيّة، ومفهوم الإنسان واجـدٌ للإنـسانيّة، ... ويـستحيل أن يكون بالنظر الأوّلي فاقداً لمقوّماته، بِأَن نقـول: «الإنـسان لـيس بإنسان»، أو: «الجزئي ليس بجزئي»؛ لأنّه تناقضٌ، وهو مستحيل.

إلّا أنَّ العناوين تختلف بالنظر الثانوي التصديقي، فيكون بعضها واجداً لحيثيّاته والآخر فاقداً لها؛ فنحن بالنظر الأوّلي نرى الجزئـي واجـداً للجزئيّـة، ولكنّنا نرى بالنظر الثاني أنَّ مفهوم الجزئي من المفاهيم الكلّيّة لا الجزئيّة، وهو

يقبل الصدق على كثيرين، وفي مقابله عنوان الكلّي؛ فإنّه بكلا النظرين كلّي.

المقدّمة الثانية: إنَّ القضيّة تشتمل على مرحلتين:

المرحلة الأُولى: مرحلة إصدار الحكم وعقده من قِبَل النفس أو الحاكم.

المرحلة الثانية: مرحلة ثبوت المحكوم به للموضوع حقيقةً.

وفي المرحلة الأُولى لا يحتاج سوى إلى إحضار موضوع القضيّة بالنظر التصوّري، وهذا يكفي لأن يحكم الحاكم عليه؛ لأنَّ الحكم يتوقّف على تصوّر الموضوع، والحاكم - بالنظر التصوّري- قد أحضر الموضوع؛ فمن يريد أن يحكم على المستطيع بوجوب الحجّ يكفيه أن يحضر المستطيع تصوّراً.

وأمّا في المرحلة الثانية - مرحلة جريان الحكم على موضوعه وثبوت المحكوم به على الموضوع- فالمحكوم يثبت على ما هو الموضوع بالنظر التصديقي الواقعي الحقيقي، أي: لابدَّ من القول بأنَّ زيداً مستطيعٌ وله زادٌ وراحلةٌ حتّى يجب عليه الحجّ.

بعد أن اتّضحت هاتان المقدّمتان نذكر مثالاً ونطبّق عليه المقدّمتين المذكورتين، وبه يندفع الإشكال، والمثال هو قولنا: «الجزئي لا ينطبق على كثيرين».

فهذه قضيّة صحيحة عند مَن أنكر الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وعند مَن قال به على حدٍّ سواء، مع أنّها لا تخلو في بادئ الأمر عن الإشكال، وهو: أنَّ القائل بأنَّ الجزئي لا ينطبق على كثيرين قد أحضر في ذهنه مفهوم الجزئي، وهو ينطبق على كثيرين، ولم يحضر (زيد) الذي لا ينطبق على كثيرين، فتكون القضيّة كاذبة.

ولكن يتّضح جواب ذلك من المقدّمتين؛ حيث قلنا: إنَّ مفهوم الجزئي

بالحمل الأوّلي واجدٌ لنفسه، وبالنظر التصديقي فاقدٌ لنفسه وليس بجزئي؛ فالحكم في القضيّة القائلة: «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين» حكمٌ معلّقٌ على مفهوم الجزئي، وهو بالنظر الأوّلي التصوّري واجدٌ للجزئيّة وكافٍ لإصدار الحكم؛ لأنَّ الحاكم يراه - بشخص هذا النظر التصوّري - أهلاً للحكم.

أمّا في المرحلة الثانية - مرحلة ثبوت المحمول للموضوع - فالمحمول يثبت لِما يكون جزئيّاً بالنظر التصديقي، لا لِما يكون كذلك بالنظر الأوّلي، فلا يكون مفهوم الجزئي موضوعاً لهذه القضيّة.

وعليه، فإنَّ مفهوم الجزئي الذي كان موضوعاً للقضيّة في المرحلة الأُولى لم يعد كذلك في المرحلة الثانية؛ لأنَّ الحكم ثابتٌ لأُمورٍ أُخرى هي عبارة عن زيد وخالد، لا لمفهوم هذا الجزئي.

إذا اتّضح الكلام في مثال: «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين» نقلنا الكلام إلى بحث الوضع، فنقول: إنَّ لفظ (الإنسان) قد وُضع للجزئي من الإنسان؛ فالواضع يتصوّر مفهوم الجزئي - مفهوم الخاصّ- الذي هو بالنظر الأوّلي خاصٌّ وجزئي، ويصدر الحكم بوضع اللفظ له. لكنّ المحكوم عليه هو ما كان بالنظر التصديقي خاصّاً، فيكون الوضع لزيد وبكر وخالد.

وهكذا يتلخّص أنَّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ معقول، وذلك بِأن يحضر مفهوماً عامّاً هو بالنظر الأوّلي التصوّري خاصّ، وإن لم يكن كذلك بالنظر التصديقي، وهذا كافٍ في الحكم وإيجاد العلاقة، وإن كانت العلاقة تستقرّ على ما يكون خاصّاً بالنظر التصديقي.

وبهذا يندفع هذا الاعتراض، ويتّضح أنَّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ معقول، إلّا أنّه يختصّ ببعض الجوامع دون بعض؛ لاختصاص النكتة

التي ذكرناها ببعضٍ دون بعض:

أ) فما كان من الجوامع جزئياً بالنظر التصوّري، مع سراية الحكم إلى الأفراد بالنظر التصديقي - كمفهوم فرد الإنسان، أو جزء الإنسان - يُعقل فيه الوضع العامُّ والموضوعُ له الخاصّ.

ب) بخلاف مفهوم الإنسان نفسه، فلا يعقل فيه ذلك؛ لأنّه ليس خاصّاً، لا بالنظر التصوّري ولا التصديقي؛ فإنَّ ما يكون خاصّاً بالنظر التصوّري هو مفهوم الخاصّ، لا مفهوم الانسان، فلا يعقل أن يتصوّره الواضع ويضع اللفظ للأفراد.

وهذا معناه التفصيل بين الجامع الذي يكون من قبيل الفرد الخاصّ فيُعقل فيه ذلك؛ لأنّه خاصٌّ بالنظر التصوّري، وإن لم يكن كذلك بالنظر التصديقي، وبين جامع الإنسان - مثلاً- لأنّه ليس خاصّاً بحسب كلا النظرين.

القولُ في الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ

ومن مجموع ما تقدّم يتّضح حال القسم الرابع، وهو الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، بِأن يتصوّر زيداً ويضع اللفظ لمفهوم الإنسان؛ باعتبار أنّه يُراد به جعل اللفظ للعامّ، مع أنَّ المتصوَّر هو زيد، وهو ليس عامّاً، لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشائع، ومفهوم زيد مغايرٌ لمفهوم العامّ.

وهذا غيرُ معقولٍ بناءً على ما بيّناه من أنّه لابدَّ في إصدار الحكم من إحضار الموضوع بأحد النظرين؛ فالواضع يريد أن يضع اللفظ للعامّ، فلابدَّ له من إحضار ما هو عامٌّ بأحد النظرين، وزيدٌ ليس عامّاً بكلا النظرين، فلا يكون هذا القسم معقولاً.

إذاً، لا يُمكن أن يتصوّر الواضع خاصّاً - كزيد مثلاً - ثمّ يكون وضعه للعامّ - كالإنسان مثلاً- لأنّ على الواضع أن يتصوّر موضوع حكمه - وهو العامّ هنا - بأحد نظرين: تصوّري أو تصديقي، وزيد ليس عامّاً بكلا النظرين، فيتوجّب على الواضع أن يُحضر مفهوم الإنسان في ذهنه، أو يتصوّر مفهوم العامّ الذي ينطبق على زيد من دون أن يتصوّر مفهوم الإنسان، فيؤوب الأمر إلى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنّ الواضع تصوّر جامعاً ووضع لأحد أفراده.

إذاً، فالقسم الثالث معقولٌ في الجملة، والرابع غير معقول.

وبهذا يتمّ البحث في الجهة الثالثة في أقسام الوضع الممكنة.

ـ٤ـ

في ما وقع من أقسام الوضع الممكنة

بعد أن اتّضح في الجهة السابقة ما هو ممكنٌ من أقسام الوضع، ننتقل في هذه الجهة إلى تحقيق معنى الحروف والهيئات.

لا إشكال في أنَّ الوضع العامّ والموضوع له العامّ واقعٌ خارجاً، نحو أسماء الأجناس. وكذلك الحال بالنسبة إلى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، نحو أسماء الأعلام.

وإنّما وقع الكلام في وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ حيث مثّلوا له بوضع الحروف والهيئات.

ومن هنا فإنَّ حديثنا الآتي يقع في مقامين:

١. في تحديد معنى الحروف.

٢. في تحديد معنى الهيئات.

[ثمّ نبحث في أنَّ الموضوع له في الحروف والهيئات عامٌّ أم خاصّ].

المقام الأوّل

في تحديد معنى الحروف

يوجد في تحقيق معاني الحروف ثلاثة مسالك:

المسلك الأوّل: إنكار وجود معانٍ للحروف أصلاً.

المسلك الثاني: اتّحاد معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً، مع كون الفارق بينهما عرضيّاً وليس ذاتيّاً.

المسلك الثالث: تباين معاني الحروف مع معاني الأسماء ذاتاً.

المسلك الأوّل: إنكار وجود معانٍ للحروف أصلاً [علامية الحروف]

المسلك الأوّل هو إنكار وجود معنىً للحروف. وقد قيل في بيانه: إنَّ حالَ الحروف حالُ العلامات الإعرابيّة – من قبيل الضمّة والفتحة– فهي لا تدلّ على شيء، وإنّما هي علامة على أنّه قد أُريد من الاسم تلك الخصوصيّة المعيّنة؛ فكما أنَّ الضمة علامة الفاعليّة والفتحة علامة المفعوليّة في الاسم، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرّد العلامة على ما أُريد من مدخولها.

مثلاً: (إلى) تدلّ على خصوصيّةٍ أنَّ مدخولها منتهىً إليه، و(من) تدلّ على كونه مبدوءاً به. ولهذا، لو أُخذ الحرف منه وحده لم يتحصّل منه معنى[1].

---

(١) راجع تشريح الأُصول (النهاوندي، ط حجريّة): ٤٠-٤١، في المعنى الحرفي وبيان أنَّ الحرف لا يدلّ على معنى في نفسه، شرح الكافية في النحو ١: ٣٥-٤٢، استطراد إلى تعريف كلّ من الفعل والحرف، في معاني الحروف.

الإشكال على المسلك الأوّل

قد يُقال في مقام الإشكال على هذا المسلك[١]: إنَّه من قبيل اجتماع النقيضين؛ فإنَّه:

أ) إمّا أن يقال: إنَّ جملة «السير من البصرة إلى الكوفة» على حدِّ جملةِ: «السير البصرة الكوفة»، وإنَّ الحرفين الواردين فيها عبارة عن حشوٍ زائد، وهذا بديهيُّ البطلان.

ب) وإمّا أن يُلتزَم بأنَّ للحروف دخالةً في فهم المعاني، وأنَّ في الجملة خصوصيّاتٍ زائدةً نفهمها من خلال (من) و(إلى) ولا نفهمها بدونها. فحينئذٍ نتساءل: هل الخصوصيّة الزائدة المذكورة مدلولةٌ للاسم الواقع في الجملة؟ بمعنى: أنَّ كلمة (السير) استعملت في السير بحالٍ مخصوص، وهو المبدوء بالبصرة والمختوم بالكوفة؟

لكن حيث إنَّ من الواضح أنَّ كلمة (السير) غير موضوعة لهذه الخصوصيّات، بل لطبيعة السير، وحيث إنَّه ليس في الجملة سوى الاسم والحرف، فهذا يعني أنَّ المعنى مستفادٌ من الحروف، وهو المطلوب.

إمكان دفع الإشكال

هذا، ولكن يمكن توجيه هذا المسلك بنحوٍ لا يرد عليه هذا الإشكال، وذلك بأن يقال: إنَّ صاحب هذا المسلك قد يعترف بأنَّ هناك خصوصيّاتٍ تستفاد من الكلام الذي وقع فيه الحرف، ويدّعي أيضاً أنَّها مستفادةٌ من الاسم

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ٥٩، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الثاني، القول الثاني.

نفسه وليست مدلولةً للحرف، بمعنى: أنَّ كلمة (السير) موضوعةٌ لإفادة هذه الخصوصيّات؛ ذلك أنَّ لها أوضاعاً متعدّدة، فهي في حال توحّدها وانفرادها تكون موضوعةً لذات الطبيعة، وفي حال كونها منضمّة إلى الحرف تكون موضوعةً لحصّة خاصّة من السير.

وهذا أمرٌ معقول ولا إشكال فيه من الناحية الثبوتيّة، ويتحصّل منه أنَّ السير بخصوصيّاته مستفادٌ من نفس كلمة (السير)، لا أنَّ جزءاً منها وجزءه الآخر من الحروف بنحو تعدّد الدال والمدلول، وإنّما دلّت على ذلك لاقترانها بـ(من) و(إلى)؛ فهي قيودٌ لكلمة السير لا دوالّ مستقلّة.

والأثر الفنّي المترتّب على ذلك هو أنّه - بناءً عليه - لا يمكن تسليط التقييد على مدلول الحرف ابتداءً[1]؛ لأنَّ المفروض أنّه ليس له مدلولٌ أصلاً، بخلاف ما إذا دلّت كلمة (السير) على الطبيعة ودلّ الحرف على الخصوصيّة؛ فقد يُدّعى حينئذٍ أنّه يمكن تقييدها، على ما سوف يأتي.

إذاً، فهذا المسلك معقول وليس من قبيل اجتماع النقيضين كما قيل؛ باعتبار أنَّ للحرف دخالةً في الدلالة على الرغم من افتقاده للمعنى؛ فإنَّ كونه ذا دخالة في الدلالة يعني أنّه قيدٌ في تكوّن معنى الاسم وفي وضع الاسم لمعناه المخصوص، وإن لم يكن للحرف نفسه معنى.

المسلك الثاني: الاتحاد الذاتي والتغاير العرضي [آلية المعنى الحرفي]

المسلك الثاني في المقام هو مختار صاحب **الكفاية**قُدِّسَ سِرُّه؛ حيث ذهب إلى أنَّ الحرف موضوعٌ لنفس المعنى الذي وضع له الاسم، فالمعنى الحرفي والمعنى

---

(١) هذا يعني توجيه التقييد إلى المعنى الاسمي (المقرّر).

الاسمي متّحدان ذاتاً، ولكنّهما مختلفان في جهةٍ عرضيّة[(١)].

وهذا الكلام ينحلّ إلى جهتين:

الجهة الأُولى: أنَّ المعنى الاسمي والمعنى الحرفي - من قبيل: (من) و(الابتداء)، و(إلى) و(الانتهاء) - عبارةٌ عن شيء واحد، ولا يوجد فرقٌ ذاتيٌّ بينهما، غاية الأمر أنّهما يختلفان في جهةٍ عَرَضيّة، وهي أنّه:

أ) متى لوحظ الابتداء والانتهاء بما هُوَ هُوَ باللحاظ الاستقلالي عُبّر عنه بالاسم، بكلمة (الابتداء) و(الانتهاء).

ب) ومتى لوحظ باللحاظ الآلي بما هو حالةٌ في غيره وفانٍ فيه عُبِّر عنه بالحرف، بـ(من) و(إلى).

فهما مختلفان باعتبار خصوصيّة اللحاظ الاستعمالي في مقام الاستعمال.

الجهة الثانية: هل هاتان الخصوصيّتان اللتان يتمثّل فيهما الفارق العرضي المذكور بين معنى الاسم ومعنى الحرف - وهما خصوصيّة اللحاظ الآلي وخصوصيّة اللحاظ الاستقلالي- قيدٌ في المعنى الموضوع له؟ أم هما قيدٌ في الوضع نفسه، بحيث يقول الواضع: أضع (من) للابتداء باللحاظ الآلي، والاسم للابتداء باللحاظ الاستقلالي؟

وكأنَّ صاحب **الكفاية**قُدِّسَ سِرُّهُ قد أخذ الجهة الأُولى مفروغاً عنها، فلم يُتعب نفسه في البرهنة عليها، وإنّما بحث مفصّلاً عن الجهة الثانية، فأقام

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ١١، ١٢، المقدّمة، الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه. وهو منسوبٌ إلى المحقّق الرضيقُدِّسَ سِرُّهُ، فلاحظ: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٥٤، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الثاني، القول الأوّل.

البراهين الصوريّة على أنّه لا يُمكن أخذ اللحاظين الآلي والاستقلالي قيداً في المعنى الموضوع له، بل ينحصر كونهما قيداً في الوضع نفسه.

ومن هنا، فلابدَّ من الحديث في كلتا الجهتين:

أمّا الجهة الأولى - وهي دعوى اتّحاد معنى الاسم والحرف وعدم كون الفارق بينهما ذاتيّاً، بل فارقٌ عَرَضيٌّ بلحاظ الاستعمال - فقد اعترض عليها من قبل المحقّقين المتأخّرين بعدّة اعتراضات:

الاعتراض الأوّل

ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه في حاشيته على **الكفاية**؛ حيث ذهب إلى أنّه لا يُعقل أن يكون لمعنى الحرف نحوان من اللحاظ في عالم الذهن، بحيث يُلحظ تارةً باللحاظ الآلي وأُخرى باللحاظ الاستقلالي مع كونه معنىً واحداً؛ فهذا غير معقول؛ لأنّه لو كان للمعنى الحرفي نحوان من اللحاظ في الذهن، فهذا يعني أنَّ له نحوين من الوجود الذهني: وجوداً ذهنيّاً تبعيّاً ووجوداً ذهنيّاً استقلاليًّا، فيلزم - بناءً على هذا - أن يكون لمعنى الحرف نحوان من الوجود في الخارج أيضاً طبقاً لما في الذهن: وجودٌ استقلاليٌّ تارةً وتبعيٌّ أُخرى، مع أنّه ليس لمعاني الحروف - وهي النسب والروابط - وجودٌ استقلاليٌّ أصلاً، بل وجودها في الخارج متمحّضٌ بالوجود التبعي، ومعه يكون وجودها الذهني متمحّضاً بالوجود الاندكاكي الضمني، ولا يكون لها نحوان من الوجود في الذهن[1].

وكأنَّ هذا البرهان مبنيٌّ على أصلٍ موضوعيٍّ مفاده أنّه لابدَّ أن تكون أنحاءُ الوجود الخارجي على قدر أنحاء الوجود الذهني؛ فإذا كان للمعنى

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٦ - ٢٧، التحقيق في المعنى الحرفي.

نحوان من الوجود في الذهن فلابدَّ أن يكون له نحوان من الوجود في الخارج، وحيث إنَّ معاني الحروف ليس لها نحوان من الوجود في الخارج، فهذا يعني أنَّه ليس لها وجودٌ استقلاليٌّ في الخارج أصلاً، فيلزم - على هذا - أن لا يكون لها وجودٌ استقلاليٌّ في عالم الذهن أيضاً.

إلَّا أنَّه لا موجب أصلاً لهذا الأصل؛ إذ قد يكون للشيء نحوٌ من الوجود في الذهن ولا يكون له ذاك النحو من الوجود في الخارج، وذلك من قبيل الأعراض - كالبياض مثلاً- إذ إنَّ للبياض في عالم الذهن نحوين من الوجود؛ لأنَّه كما يوجد البياض ضمن تصوّر الإنسان الجسمَ الأبيض، كذلك يوجد هذا البياض بنفسه في الذهن؛ حيث يمكن للإنسان أن يتصوّر ماهيّة البياض.

إذاً، فماهيّة البياض قابلة للوجود في الذهن بوجودٍ غير مرتبط بالموضوع، ولكن لا يُعقل وجود البياض في الخارج إلَّا مرتبطاً بجسم؛ إذ لا بياض في الخارج بلا جسم. وهذا يبرهن على أنَّ الذهن قد يعطي أنحاء من الوجود للمفاهيم مع عدم وجود مطابقٍ لها في الخارج.

وعلى هذا الأساس يُمكن أن يُفرض في المقام أنَّ للمعنى الحرفي نحوين من الوجود؛ فهو تارةً يوجد بوجودٍ استقلالي وأُخرى بوجودٍ تبعي، ولكنّه يوجد في الخارج بنحوٍ واحد.

ويبدو أنَّ المحقّق الأصفهاني قدس سره قد حمّل صاحب **الكفاية** قدس سره مطلباً، وهو أنَّ معاني الحروف هي النسب، فقال: إنَّها لا تقبل الوجود الاستقلالي[1]، مع أنَّ هذا أوّل الكلام بينه وبين صاحب **الكفاية**.

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٢٦، التحقيق في المعنى الحرفي.

وصفوة القول: إنّنا وإن كنّا نقبل أنّه لا يُعقل أن يكون للنسبة نحوان من الوجود كما سيأتي، لكنّنا لا نقبل هذا الطرز من البرهان؛ إذ لا برهان على لزوم التطابق بين أنحاء الوجود الخارجي وبين أنحاء الوجود الذهني.

نعم، لابدَّ من استئناف كلامٍ يُبرهن على عدم الاستقلاليّة ذهناً وخارجاً، وهذا كلام آخر.

الاعتراض الثاني

ومفاده أنّه لو لم يكن يوجد فرقٌ ذاتيٌّ بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي وإنّما كان الفرق بينهما باللحاظ، لَلَزِم جوازُ استعمال أحدهما في موضع الآخر ولو بنحو المجاز[1]:

أ) أمّا بناءً على أنّ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي قيدان في المعنى الموضوع له، فجواز استعمال الحرف في محلّ الاسم أو العكس لا يخلو من تصرّفٍ في المعنى الموضوع له، فلْيَكُن هذا من باب المجاز باعتبار قرب معناه منه؛ فإنَّ الابتداء الآلي قريبٌ من الابتداء الاستقلالي؛ لاشتراكهما في معنى الابتداء.

ب) وأمّا بناءً على أنّهما مأخوذان على نحو القيد في الوضع لا في

---

(١) راجع فوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٤٨ -٤٩، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع، المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينهما وبين الأسماء، أجود التقريرات ١: ١٥، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة، المقام الأوّل: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم، محاضرات في أُصول الفقه، (الفيّاض) ١: ٥٧، ٥٨، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل، القول الأوّل، دراسات في علم الأُصول ١: ٥٣، المقدّمة، الأمر الثالث: في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني: تحقيق الكلام في المعاني الحرفيّة.

الموضوع له - كما هو مسلك صاحب **الكفاية**- فالمجاز أصحّ وأوضح؛ فإنَّ الحرف قد استعمل في شخص ما وضع له، لكن مع التأويل، فإذا صحّ استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً مع أنّه مباينٌ له، فكيف لا يصحّ استعمال (من) في معنى الابتداء مع أنّه لا تباين ذاتيّاً بينهما؟

والحال أنّه لا إشكال في عدم صحّة مثل هذا الاستعمال، فيكشف ذلك عن التباين الذاتي بينهما.

وهذا الاعتراض كان من المحقّق النائيني قدس سره والسيد الأستاذ؟[1].

لكنّنا إذا سرنا على المسلك المشهور في الوضع فمن الممكن حينئذٍ الذبُّ عن صاحب **الكفاية** قدس سره، وذلك بأن يقال: إنَّ صحّة استعمال اللفظ مجازاً فرعُ أن يكون له دلالةٌ في الوقت نفسه على المعنى الحقيقي؛ فإنّه إذا كان للّفظ دلالةٌ على المعنى الحقيقي ببركة الوضع فحينئذٍ تنشأ له دلالةٌ أُخرى - ببركة المناسبة- على ذلك المعنى الآخر المناسب؛ فصحّة استعمال اللفظ في المعنى المناسب موقوفةٌ على دلالته على المعنى الحقيقي، فيصحّ حينئذٍ استعماله في المعنى المناسب.

وحينئذٍ، إذا ادّعينا أنَّ اللحاظين مأخوذان قيداً في الوضع نفسه وأنَّ الواضع قد وضع لفظ (من) للابتداء مع تقييد الوضع نفسه باللحاظ الآلي، فهذا يعني أنّه عندما لا يكون اللحاظ آليّاً بل يكون استقلاليّاً - كما في موارد استعمال الأسماء- ففي هذا الزمان لا تكون العلاقة الوضعيّة بين (من) و(الابتداء) موجودة؛ لأنّها مشروطةٌ باللحاظ الآلي، وهو غير موجود، والمشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فلا يكون لها في هذا الزمان معنىً موضوعٌ له وإذا لم يكن لها معنى حقيقيٌّ، لم يكن لها دلالةٌ مجازيّةٌ أيضاً؛ فإنَّ الدلالة

(١) راجع المصدر السابق.

المجازيّة فرعُ الدلالة الحقيقيّة في ذلك الزمان نفسه.

وهذا شبيهٌ بما إذا فرضنا أنَّ وضع كلمة (أسد) قد نُسخ عن الحيوان المفترس ونُقل عنه؛ حيث لا يبقى لها دلالةٌ مجازيّةٌ على الرجل الشجاع؛ لأنّها في طولها ومن ترشّحاتها؛ فكما لا يصلح استعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع بعد النسخ، كذلك لا يصحّ استعمال كلمة (من) مكان الاسم؛ إذ لا دلالة لها - في هذه الحالة - على معناها الحقيقي حتّى تدلّ على معنىً آخر أو حتّى يصحّ استعمالُها مجازاً.

إذاً، فالاعتراض الحالي أيضاً غير تامٍّ.

الاعتراض الثالث

ما ذكره السيّد الأُستاذ؟ في تعليقته، وهو أنّه لو كان ملاكُ المعنى الحرفي بملاحظته باللحاظ الآلي الفنائي لَلَزِم أن تكون المعاني الاسميّة معانيَ حرفيّةً؛ لأنَّ كثيراً من المعاني الاسميّة المأخوذة في موضوعات القضايا التي لُحظ فيها الخارج إنّما تُلحظ بما هي فانيةٌ في مُعَنْوَنِها الخارجي؛ فالنار في قولنا: «النار محرقة» مفهومٌ اسميٌّ، لكنّه لوحظ بما هو فانٍ في مُعَنْوَنِه الخارجي، فيلزم - على هذا- أن يكون مفهوم النار معنى حرفيّاً، مع أنّه لا إشكال في أنّه مفهوم اسمي، وهذا برهانٌ على أنَّ تميّز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي ليس بمجرّد اللحاظ الآلي والاندكاكي، بل بأمرٍ ذاتيٍّ أعمقَ من ذلك[1].

---

(١) أُنظر: أجود التقريرات ١: ١٥، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة، المقام الأوّل: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم، محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٥٧، ٥٨، التمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل، القول الأوّل.

وهذا الاعتراض أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ للّحاظ الآلي والفنائي معنيَيْن:

المعنى الأوّل: لحاظ المفهوم فانياً في مُعَنْوَنِه وواقعه، كمثال: «النار محرقة»، وهذا الفناء واضحٌ جدّاً، ومرجعه إلى أنّ الإنسان حين يقول: «النار محرقة» لا يريد أن يحكم على النار الموجودة في ذهنه بأنّها محرقة، بل يكون الإحراق صفةً للنار الخارجيّة، وهي المعنون، فهو - لا محالة- يحضر صورةَ النارِ الذهنيّةَ ويلحظها بما هي فانيةٌ ومرآةٌ للمعنون الخارجي ليصحّ الحكم، ولولا هذه الآليّة وهذا الإفناء لَمَا صحّ هذا الحكم.

ولا يعني هذا الإفناء - في حقيقته- أنّ في الذهن عمليّة إفناءٍ واستهلاكٍ حقيقةً بحيث يكون في الذهن شيئان: (مفهوم النار) و(واقع النار) مع استهلاك أحدهما في الآخر واندكاكه فيه؛ إذ من الواضح أنّه لا يُعقل وجود المُعَنْوَن الخارجي في الذهن، وأنّه لا يوجد في الذهن إلّا شيء واحدٌ متمثّلٌ في الصورة الذهنيّة لمفهوم النار، وهذه الصورة: إن كانت موجودةً فالاستهلاك منتفٍ، وإن استُهلكت وانعدمت فكيف يُلحظ مُعَنْوَنُها؟

وإنّما يتّضح معنى الفناء والاندكاك بعد الالتفات إلى أنّ للصورة الذهنيّة لحاظين:

اللحاظ الأوّل: لحاظٌ أوّليٌّ تصوّري تكون بلحاظه ناراً.

اللحاظ الثاني: لحاظٌ تصديقيٌّ يكشف حقيقتها وتكون بلحاظه صورةً ذهنيّةً من مقولة الكيف، أي: إنّها صورةٌ وخيالٌ ووجودٌ ذهنيٌّ وليست ناراً.

ومعنى الإفناء في قولنا: «النار محرقة» أنّنا نستعمل النظر الأوّل لا الثاني؛ لأنّنا لو استعملنا النظر الثاني لَمَا قلنا: إنّها محرقة.

وهذا أمرٌ معقولٌ وصحيح، وهو الموجود في المفاهيم.

المعنى الثاني للفناء: عبارة عن فناء مفهوم في مفهوم، واندكاك معنى في معنى، وهذا هو الذي يُدّعى عادةً في الحروف؛ بأن يقال: إنَّ معنى (من) هو الابتداءُ الملحوظُ مندكّاً في معنى الاسم - في معنى السير والكوفة والبصرة- فالذهن:

تارةً: يلحظ الابتداء شيئاً في نفسه فيعبَّر عنه بالابتداء.

وأُخرى: يلحظه طوراً في غيره، فلا يُرى إلّا صاحب الطَّور بما هو متطوِّر بهذا الطَّور، فيعبَّر عنه بـ(من).

وهذا المعنى يختلف عن المعنى الأوّل؛ لأنَّ المعنى الأوّل كان من باب فناء العنوان في المُعَنْوَن، بينما المعنى الثاني من باب فناء معنىً في معنى.

إذا اتّضح مَعْنَيا الفناء نقول: عندما يذهب صاحب **الكفاية**قُدِّسَ سِرُّه إلى أنَّ الفرق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة هو باللحاظ الآلي والاندكاكي فهو يقصد الفناء بمعناه الثاني، أي: فناء مفهوم في مفهوم، فناء المفهوم الحرفي في المفهوم الاسمي، ولا يقصد الفناء بمعناه الأوّل حيث يفنى مفهوم المعنى الحرفي في واقع المعنى الحرفي، حتّى يقال: إنَّ هذا بعينه محفوظٌ في باب الأسماء حيث يفنى مفهوم النار في واقع النار.

إذاً، نحن نقول: إنَّ مفهوم (من) يفنى في مفهوم السير، فلا يرد عليه النقض.

أمّا أنَّ هذا هو مراد صاحب **الكفاية**قُدِّسَ سِرُّه فهذا واضحٌ من عبارته التي يسجّل فيها أنَّ المعنى الحرفي حالةٌ في غيره. ويقصد بـ(الغير) المعنى الاسمي، ولذا يشبّه الحرف مع الاسم بالعَرَض مع الجوهر في الخارج؛ فكما أنَّ العَرَض

لا يُرى بحياله، كذلك معنى الحرف لا يُرى بحياله في مقابل المعنى الاسمي.

وممّا يُؤيد ذلك: أنّه‏قدس‌سره قد فرّع على مبناه المتقدّم عدمَ إمكـان الإطـلاق والتقييد في المعنى الحـرفي[1]؛ باعتبـار أنّـه ملحـوظٌ باللحـاظ الآلي الغَفْلَتـي، فكيف يُطلق ويقيّد؟ فإنَّه فرع الالتفات.

وهذا التفريع شاهدٌ على أنَّ مراده من اللحاظ الآلي هو فنـاء مفهـوم في مفهوم بحيث يغفل عن المفهوم. وأمّا فناء المفهوم في الخـارج فـلا يمنـع عـن الإطلاق والتقييد؛ إذ ليس فيه غفلة ولا فناء، بل استبدال نظر بنظر.

الاعتراض الرابع

وهو ما أفيد أيضاً في التعليقة، وحاصله النقض بالمصادر.

وبيان ذلك بحاجةٍ إلى مقدّمة مختصرة، وهي أنَّ الأعـلام - بمـن فـيهم السيّد الأُستاذ؟- قد فرّقوا بين المصادر وبين أسمائها؛ فاسم المـصدر موضـوعٌ للحدث بما هُوَ هُوَ مع قطع النظر عن فاعله، والمصدر هو الحدث بما هو حالـةٌ وصفةٌ لفاعله أو مفهومه[2].

وحينئذٍ يقال: لو كان قوام حرفيّة المعنى الحرفي بكونه ملحوظاً بـما هـو حالةٌ لغيره فستكون المصادر أيضاً معاني حرفيّة؛ لأنّها ملحوظةٌ بما هـي معـانٍ وحالاتٌ في غيرها.

لكنْ لا يُمكن المساعدة عـلى هـذا الاعـتراض؛ لوضـوح أنَّ للمـصدر وضعين وأنَّه مركّبٌ من دالّين:

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٩٥، المقصد الثالث: المفاهيم، فصل: الجملة الشرطيّة.

(٢) راجع أجود التقريرات ١: ١٥، ١٦، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ مـن المباحـث اللغويّة، المقام الأوّل: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

المادّة: وهي موضوعة لذات الحدث.

الهيئة: وهي موضوعة لمعنى حرفيٍّ لا محالة.

وهذا بخلاف اسم المصدر الذي وضعت مادّته للحَدَث ولم توضع هيئته لشيء.

وحينئذٍ: فإن قال صاحب هذا النقض: إنّه يلزم أن تكون مادّة المصدر معنى حرفيّاً، فهذا غير صحيح؛ لإمكان أن يقول صاحب الكفاية قدس سره: إنَّ مادّة المصدر موضوعةٌ لذات الحدث لا بما هو حالةٌ لغيره، أي: لم تلحظ باللحاظ الآلي، فيكون عندنا دالّان: اسمٌ (وهو المادّة) وحرف (وهو الهيئة)، فأين انقلاب المعنى الاسمي إلى معنىً حرفيٍّ!؟

الاعتراض الخامس

وهو ممّا أُفيد في التعليقة أيضاً، وحاصله إنكارُ أن يكون اللحاظ الآليّ من مميِّزات المعنى الحرفي؛ إذ قد يتعلّق به اللحاظ الاستقلالي - وذلك خلافاً لما هو المشهور- على حدّ تعلّقه بالمعنى الاسمي، بحيث يكون تمام التوجّه إليه.

ومثالُ ذلك: إذا علمنا أنَّ زيداً سافر من كربلاء إلى النجف، لكنّنا لا ندري هل سافر بالسيارة أم بالفرس! فيكون السؤال والتوجّه واللحاظ نحو المعنى الحرفي، وهذا هو مناط سفره بالسيارة أو بغيرها، وهذا معناه أنَّ المعنى الحرفي يقبل اللحاظ الاستقلالي[1].

وهذا الكلام ممّا لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، والصحيح - كما قال

---

(١) أُنظر: أجود التقريرات ١: ١٥، ١٦، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ من المباحث اللغويّة، المقام الأوّل: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

المشهور، وكما هو مقتضى مبنى السيّد الأُستاذ؟- أنّ المعاني الحرفيّة لا يمكن أن يتعلّق بها اللحاظ الاستقلالي؛ فإنّهم يبنون على أنّ الفرق بين المعاني الاسميّة وبين المعاني الحرفيّة ذاتيٌّ، ويقولون: إنّ تبعيّة الحرف ليست ناشئةً من لحاظه الآلي، بل من حاقّ ذاته، وإنّ استقلاليّة المعنى الاسمي غير ناشئة من اللحاظ، بل من حاقّ ذاته، وهذا معناه: أنّ المعنى الحرفي متعلّقٌ ذاتاً بالغير ومرتبطٌ به.

ومن الواضح أنّ الوجود - سواءٌ أكان موجوداً خارجيّاً أم ذهنيّاً، وهو المعبَّر عنه باللحاظ - هو وجودٌ لتلك الماهيّة وإبرازٌ لها على واقعها، فإذا كانت تلك الماهيّة في عالم الماهويّة متعلّقةً ومندكّة وليس لها استقلال، فكيف توجد مستقلّة؟! بل يستحيل وجودها وجوداً استقلاليّاً ما دامت التبعيّة مأخوذةً فيها وفي ذاتيّتها.

إذاً، فاللحاظ الاستقلالي للمعنى الحرفي أمرٌ غير معقول.

أمّا ما قد يُتراءى من المثال المتقدّم وأمثاله من أنّ السائل حين يسأل عن كيفيّة ركوب زيد فإنّ لحاظَه الاستقلاليَّ قد توجّه نحو المعنى الحرفي ابتداءً فهو غيرُ صحيح، بل لا يخلو المثالُ ونظائرُه من أحد وجهين:

أ) إمّا أن يكون السائل قد انتزع مفهوماً اسميّاً مشيراً إلى المعنى الحرفي وتعلّق لحاظه الاستقلالي بذلك المفهوم المشير وأخذه مشيراً إلى واقع النسبة بين السفر والسيارة، كما لو قال: «أسألك عن كيفيّة ركوب زيد»؛ فاللحاظ الاستقلالي في مثل ذلك متعلّقٌ بهذا المفهوم الاسمي المشير، لا بالمعنى الحرفي ابتداءً.

ب) وإمّا أن لا يأخذ مفهوماً مشيراً، بل يشخّص المعنى ويستحضر

المطلب الأوّلي ويقول: «هل سافر زيدٌ بالسيارة أم بالطائرة؟»؛ فاللحاظ الاستقلالي هنا لم يتعلّق بالمعنى الحرفي، بل بطرفه، أي: بالمعنى الاسمي المتحصِّص بالمعنى الحرفي، وتعلّق بالمعنى الحرفي بالتَّبَع لا بالاستقلال؛ فإنَّ مرجع سؤاله إلى أنَّ لحاظه الاستقلالي تعلّق بالحصّة، أي: بالسفر المقيَّد بكونه بالسيارة وبالسفر المقيَّد بكونه بالطائرة؛ فهو يسأل عن الحصّة التي وجدت في الخارج من بين هاتين الحصّتين، مع علمه بالجامع بينهما.

إذاً، فاللحاظ الاستقلالي متعلّقٌ بالحصّة، وهي عبارة عن المعنى الاسمي المقيَّد بالمعنى الحرفي، واللحاظ والتقيّد لحاظٌ تبعيٌّ.

ومعه، فلا يكون المثال المتقدّم وأمثاله شاهداً على تعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي، وبهذا تمَّ اندفاع الاعتراض الخامس أيضاً.

تحقيق القول في المسلك الثاني

والتحقيق: أنَّ المسلك الثاني غيرُ صحيحٍ في نفسه، غاية الأمر أنّه حتّى يرد الإشكال على هذا المسلك يجب أن يُبيَّن الاعتراض بنحوٍ آخر مختلفٍ عمّا جاء في الاعتراضات الخمسة المتقدّمة، وحاصله أن يقال بأنّنا نواجه أمرين مختلفين:

الأمر الأوّل: مفهوم الابتداء، وهو مفهومٌ من المفاهيم الاستقلاليّة في ذاته، وقابلٌ لِأَنْ يوجد بوجودٍ استقلاليٍّ في عالم الذهن؛ فإنَّ بإمكان كلّ فردٍ أن يتصوّره دون أن يتصوّر أطرافه. وقد يقال: إنّه يندرج في مقولة الإضافة، كالأبوّة والبنوّة.

الأمر الثاني: النسبة الواقعة بين السير وبين البصرة، وهي ليست صالحةً للوجود الاستقلالي في عالم الذهن؛ لِما سيأتي - في المسلك الثالث - من

البرهان على أنَّ النسب بحسب ذاتها متقوّمة ومرتبطةٌ بالغير، وما كان بذاته فقيراً يستحيل أن يكون غنيّاً بوجوده؛ لأنَّ الوجود ليس إلَّا وجود تلك الماهيّة التي هي مرتبطة بالغير.

وحينئذٍ نتساءل عن مقصودهم من المعنى الواحد حين ذهبوا إلى أنَّ معنى الاسم هو معنى الحرف مع كون الفارق بينهما في اللحاظ فقط: فهل يريدون أنَّ معنى (من) ومعنى (الابتداء) هو مفهوم الابتداء، أم هو حاقُّ النسبة؟

أ) فإن كان مقصودهم أنَّ هذا المعنى الواحد هو مفهوم الابتداء القابل للوجود الاستقلالي في عالم الذهن: فإن لوحظ بما هُوَ، عُبّر عنه بكلمة (الابتداء)، وإن لوحظ حالةً في غيره، عُبّر عنه بكلمة (من)، فعندها يرد عليهم أنَّ الابتداء وإن كان قابلاً للحاظين كما أشرنا، لكنّه حينما يلحظ بما هو حالةٌ وطورٌ لغيره، فهو – لا محالة– يشتمل على فرض نسبةٍ بين الابتداء وبين ما لوحظ الابتداء حالاً له؛ لأنَّ كلاً من السير والابتداء مفهومٌ استقلالي، ومتى أردنا الربط بين مفهومين استقلاليّين احتجنا إلى النسبة بينهما.

إذاً، فلدينا – بحسب الدقّة– أمران: (الابتداء الآلي) و(النسبة)، فإن ذهبوا إلى أنَّ (من) موضوعةٌ للابتداء الآلي، تساءلنا حينئذٍ عمّا هو موضوعٌ للنسبة؟ فإنّه ليس لدينا سوى الاسم والحرف – وأقصد بالحرف: الجامع بين الحروف والهيئات– فلابدَّ من دلالة الحرف على النسبة، وبذلك يحصل التغاير الذاتي بينهما على ما سوف يأتي توضيحه.

ب) وإن كان مقصودهم أنَّ هذا المعنى الواحد – في قولنا: «سرت من البصرة»– هو حاقُّ النسبة بين (السير) و(البصرة)، لا بين (الابتداء)

و(السير)، فالموضوع لهذا هو الحرف، ولا يعقل أن يكون الموضوع له هو كلمة الابتداء؛ لأنّها تدلّ على معنىً صالحٍ للوجود الاستقلالي في الذهن، والحال أنّ معنى (من) لا يصلح للوجود الاستقلالي على ما سبق.

إذاً، فيتعيّن أنّ كلمة (الابتداء) موضوعةٌ لمفهوم الابتداء، و(من) موضوعةٌ لحاقّ النسبة، وهو معنى التغاير الذاتي بينهما.

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى من كلام صاحب الكفايةقدس سره. وقد تبيّن أنّ مدّعاه فيها باطلٌ.

وأمّا الجهة الثانية فلا يبقى موضوعٌ لها، والتي كان من المقرّر أن نبحث فيها ما إذا كان اللحاظ الآلي قد أُخذ قيداً في الوضع أم في المعنى الموضوع له. ومعه، فلا موجب للتعرّض لها[1].

---

(١) قال السيّد دام ظلّه في الجهة الثانية التي تركها في البحث: إنّه يوجد برهانٌ ثبوتيٌّ يدلّ على بطلان قول الآخوندقدس سره بأنّ اللحاظ الآلي قيدٌ في الوضع؛ وذلك هو أنّه:

[أوّلاً:] لو كان اللحاظ الآلي قيداً في الوضع لَما أمكن تفسير وجود هذا اللحاظ في ذهن السامع؛ فإنّ السامع حين يسمع لفظ (من) إنّما ينتقل إلى ذهنه الموضوع له خاصّة دون قيود الوضع وخصائصه، فإذا كان اللحاظ الآلي شرطاً في الوضع لم يمكن انتقاله إلى السامع بحال، ومعه لا يبقى تفسيرٌ لوجود الارتباط في ذهن السامع.

ثانياً: إنّه لا يدور الأمر بين أخذ اللحاظ الآلي قيداً في الوضع أو قيداً في الموضوع له لِيَرِدَ عليه إشكالات الكفاية - بعد التنزّل عن الوجه السابق- بل هنا شقٌّ ثالثٌ لا يرد عليه شيءٌ من الإشكالات على أخذ اللحاظ الآلي قيداً في الموضوع له، وهو أنّ يقيّد الموضوع له في الحروف بعدم اللحاظ الاستقلالي، والموضوع له في الأسماء بعدم اللحاظ الآلي. فهذا وجهٌ ممكنٌ في نفسه ولا يرد عليه تلك الإشكالات، فما هو المعيّن للمسلك الذي اخترته على تقدير التسليم بإمكانه؟! (المقرّر).

ومن المناسب أن نذكر هنا أنّ إهمال الكلام في الجهة الثانية هو بحسب الوارد في

تقريرات الحجّة الشيخ حسن عبدالساتر، فلعلّ ما نقلناه لتوّنا عن المقرّر مستفادٌ من خارج الدرس. لكنّ في تقريرات الحجّة السيّد الحائري إضافةً ربما استفادها أيضاً من خارج الدرس، نوردها إتماماً للفائدة:

«وأمّا الجهة الثانية: فقد ذكر المحقّق الخراساني أنّ قيد اللحاظ الآلي - الذي فَرَض أنّه المميّز للحرف عن الاسم الذي يلحظ باللحاظ الاستقلالي - إنّما هو قيدٌ في الوضع، وليس قيداً في الموضوع له، وذكر عدّة براهين لإثبات عدم كونه قيداً في الموضوع له، ونحن لنا هنا عدّة كلمات:

الكلام الأوّل: أنّه لا إشكال - بناءً على كون الفرق بينهما باللحاظ الآلي والاستقلالي - في أنّه كما أنّ المتكلّم يكون تصوّره لمعنى (من) بنحو اللحاظ الآلي دائماً، كذلك السامع يكون تصوّره لمعنى (من) الذي يسمعه بنحو اللحاظ الآلي دائماً. والنكتة في ذلك - بناءً على كونه قيداً للموضوع له - واضحة؛ حيث إنّ الوضع يدعو السامع إلى تصوّر المعنى بما له من قيود، وقد فرض تقيّد المعنى بنحو اللحاظ الآلي. أمّا إذا كان قيداً في الوضع فيبقى ذلك بلا تفسير؛ فإنّ الوضع لا يدعو السامع إلّا إلى تصوّر ما وضع له اللفظ، فلماذا يفترض أنّ السامع يتصوّر دائماً معنى ما يسمعه من كلمة (من) بنحو اللحاظ الآلي؟!

نعم، قد يستنتج السامع بالنظر التصديقي أنّ المتكلّم قد لاحظه آليّاً؛ لأنّه لا يستعمل لفظاً غير موضوع، لكنّ هذا الاستنتاج بالنظر التصديقي شيءٌ وكون نظره التصوّري بنحو اللحاظ الآلي شيءٌ آخر.

الكلام الثاني: أنّ البراهين التي ذكرها إن تمّت فإنّما توجب عدم أخذ قيد اللحاظ الآلي في الموضوع له للحرف؛ لأنّه يلزم من ذلك مثلاً تعدّد اللحاظ وعدم الصدق على الخارجيّات، وكون المعنى الاسميّ أيضاً خاصّاً؛ لأنّه أخذ فيه اللحاظ الاستقلالي، فلنفترض أنّ القيد المأخوذ في الموضوع له للحرف هو عدم اللحاظ الاستقلالي؛ فإنّ هذا يؤدّي إلى الفرق المطلوب له في المقام بين الاسم والحرف من دون أن يرد عليه شيء من تلك الإشكالات.

الكلام الثالث: في ما ذكره صاحب الكفاية من الأدلّة على أنّ اللحاظ الآلي غير مأخوذ

المسلك الثالث: التباين الذاتي [نسبية المعنى الحرفي]

المسلك الثالث هو المسلك المشهور بين المحقّقين المتأخّرين، كالنائيني قدس سره[(١)] والأصفهاني قدس سره[(٢)] والسيّد الأُستاذ؟ وغيرهم[(٣)]. ولهذا المسلك عنوانٌ جامع

في الموضوع له، وهي ما يلي:
الأوّل: أنّه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له لَلَزِم تعدّد اللحاظ لدى المستعمل الذي يستعمل اللفظ في الموضوع له؛ بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى. وتوجيه ما ذكره؟ من القضيّة الشرطيّة - وهي: «أنّه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له لزم تعدّد اللحاظ» - هو أنّه لو فرض أخذ اللحاظ الآلي في الموضوع له، فإمّا أن يفرض أخذ مفهوم اللحاظ أو واقع اللحاظ: أمّا الأوّل فهو خلاف المدّعى، ولا يحقّق جزئيّة المعنى الحرفي التي أريد استنتاجها من فرض أخذ اللحاظ الآلي. وأمّا الثاني، فإن فسّر بمعنى أخذ نفس اللحاظ الذي يمكّن المستعمل من الاستعمال لزم التهافت؛ لأنّ المستعمِل إنّما يلحظ معنًى مفروضاً في المرتبة السابقة، ويُطرئ عليه لحاظه. وإن فسّر ذلك بمعنى أخذ لحاظ آخر غير ذلك اللحاظ، لزم تعدّد اللحاظ، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.
وتوجيه بطلان التالي أنّه: أوّلاً: يكون تعدّد اللحاظ خلاف الوجدان.
وثانياً». ثمّ كتب حفظه الله في الهامش: «من هنا إلى أوّل المسلك الثالث ساقطٌ لدينا من كتابتنا الأصليّة، ومن المناسب أن يكون المحذوف ما يلي...»، فراجع: مباحث الأُصول، ق١، ١: ١٣٥ - ١٣٧.

(١) راجع فوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٤٨ - ٥١، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع، المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء، أجود التقريرات ١: ١٤-١٧، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ من المباحث اللغويّة، المقام الأوّل: في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

(٢) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٦-٢٨، تحقيقٌ في المعنى الحرفي.

(٣)راجع محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٧٠-٧١، التمهيد، الأمر الرابع: في

اتّفقوا عليه، ولكلٍّ منهم وجهٌ خاصٌّ في بيان ذلك.

توضيح المسلك الثالث ضمن خمس مراحل

أمّا توضيح وتحقيق هذا المسلك فيتمّ من خلال عدّة مراحل:

١. المرحلة الأُولى

إنَّنا حينما نواجه قضيّةً خارجيّة - كاشتعال النار في الموقد - ننتزع منها مفاهيمَ عديدةً موازيةً للحقائق التي نواجهها في هذه القضيّة ومطابقةً لها، مثل: مفهوم (النار) ومفهوم (الموقد)، وشيئاً ثالثاً بإزاء علاقة النار والموقد.

ونحن إذا لاحظنا جملةً من هذه المفاهيم التي ننتزعها - مثل (النار) و(الموقد) - نرى أنَّها بالنظر التصوّري عينُ حقائقها، ولكنّها ليست كذلك بالنظر التصديقي، وقد سبق أن ذكرنا أنَّ مفهوم النار نارٌ بالنظر التصوّري، وليس كذلك بالنظر التصديقي، بل هو صورة ذهنيّة قائمةٌ في الذهن.

وحيث إنّنا قد بيّنّا أنّه يكفي في إصدار النفسِ الحكمَ على حقيقةٍ ما إحضارُ ما هو بالنظر التصوّري [طرفٌ] لتلك الحقيقة، وأنّنا لسنا بحاجةٍ إلى إحضار ما هو كذلك بالنظر التصديقي.

ومفهوم النار نار بالنظر التصوّري، فنحكم عليه بأحكام حقيقة النار، وهو ليس عين النار بالنظر التصديقي، فلا تنشأ خواصُّ النار الحقيقيّة له،

الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني الحرفيّة، دراسات في علم الأُصول ١: ٤٢، الأمر الثالث: في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني: في تحقيق المعاني الحرفيّة، بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٥٦-٥٧، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الرابعة: في ما وقع من أقسام الوضع، عمدة الأقوال في وضع الحروف.

ولهذا لا يحترق الذهن بإحضار هذا المفهوم؛ لأنَّ حضور الخواصِّ تابعٌ لِأَنْ يكون عينَ الحقيقة بالنظر التصديقي، بخلاف الحكم؛ فإنَّه يكفي أن يكون بالنظر التصوّري عين الحقيقة.

فإذا عرفنا أنَّ ملاك إصدار الحكم غير ملاك ثبوت الخصائص للحقيقة، فحينئذٍ يقال: إنَّ بعض المفاهيم المنتزعة من تلك الواقعة يُنتزع من أجل تصحيح إصدار الحكم، كمفهوم النار. وليس الغرض من انتزاعها أن يحترق الذهن، بل لأجل الحكم عليها بأنَّها متّقدة. وحيث إنَّ هذا الغرض يتأتّى من كون المفهوم عين الحقيقة بالنظر التصوّري، فيكفي إحضار مثل ذلك في الذهن لتصحيح الحكم.

وبهذا يُعرف أنَّ تمام المفاهيم التي يتمّ استحضارها ليُحكم عليها أو يُحكم بها، تُنتزع بنحوٍ تكون فيه عين الحقيقة بالنظر التصوّري، دون التصديقي، دون الحاجة إلى إيجاد حقيقة النار في الذهن أبداً.

وأمّا بالنسبة إلى المفهوم الذي يُنتزع من العلاقة بين النار والموقد فليس الغرض من تحصيله هو [مجرّد] إصدار الحكم عليه، بل الغرض أن أنشئ بين النار التي في الذهن وبين الموقد الذي في الذهن استحكاماً، بحيث ترجع هذه المفردات إلى مفهومٍ تركيبي، وأن تحصل في الذهن الخصائص التكوينيّة لهذه العلاقة؛ فإنَّ من شأنها أن تربط شيئاً بشيء، كالربط في مثالنا بين النار والموقد في الذهن.

إذاً، فالغرض تعلّق بالحصول على الخصائص التكوينيّة للحقيقة، الأمر الذي لا يتأتّى إلّا بإحضار ما هو بالنظر التصديقي - فضلاً عن التصوّري- عينُ الحقيقة؛ لأنّنا قلنا: إنَّ مجرّد العينيّة بالنظر التصوّري لا يكفي لحضور

خصائص الحقيقة، فلابدَّ - في هذا المفهوم المُنتزع من العلاقة بين النار والموقد- من الحصول على شيءٍ يكون بالنظر التصديقي أيضاً عين تلك الحقيقة لكي تظهر خصائصُه التكوينيّة في الذهن.

وبهذا يتّضح أنَّ هناك فرقاً أساسيّاً بين الغرض من إحضار مفهوم النار والموقد وبين انتزاع مفهوم من العلاقة بينهما:

أ) فإنَّ الغرض في الأوّل هو تصحيح إصدار الحكم، الأمر الذي يكفي فيه أن يكون عين الحقيقة بالنظر التصوّري.

ب) وأمّا الغرض في الثاني فهو أن تظهر في الذهن الخصائص التكوينيّة للعلاقة، الأمر الذي لا يتأتّى إلّا إذا كان المفهوم المنتزع بالنظر التصديقي عين الحقيقة.

والمفاهيم التي تنتمي إلى النحو الأوّل عبارة عن المفاهيم التي تكون دائماً بإزاء العلاقات، وهي مفاهيم الحروف. أمّا المفاهيم التي تنتمي إلى النحو الثاني فعبارة عن مفاهيم الأسماء.

إلى هنا نكون قد وقفنا على فرقٍ جوهريٍّ بين الأسماء والحروف، وهو أنَّ مداليل الأسماء سنخ مفاهيمٍ ينتزعها الذهن بنحوٍ يكفي أن تكون فيه بالنظر التصوّري عينَ الحقيقة، ولا يحتاج فيها إلى أكثر من ذلك؛ لأنَّ الغرض منها هو إصدار الحكم فقط. وأمّا سنخ مفاهيم الحروف فينتزعها الذهن بنحوٍ تكون فيه بالنظر التصديقي عينَ الحقيقة؛ لأنَّ المطلوب هو حصول آثارها في الذهن - المتمثّلة في الربط والشدّ بين الأمرين- وهذا هو أحد معاني القول المشهور من أنَّ المعاني الاسميّة إخطاريّة والحرفيّة إيجاديّة.

٢. المرحلة الثانية

وهي متفرّعة عن المرحلة الأُولى، وهي أنَّ مدلول الحرف ليس مفهوم النسبة ولا مفهوم الربط ولا مفهوم العلاقة؛ لأنَّ مفهوم النسبة بالنظر التصوّري هو عينُ النسبة، ولكنّه ليس كذلك بالنظر التصديقي، وكذلك مفهوم العلاقة والربط وغيرها من المفاهيم؛ [فلو نظرنا إلى مفهوم النسبة بالنظر التصوّري لَقُلنا: إنَّنا نتصوّر نسبة، ولكنّ هذا المفهوم ليس - بالنظر التصديقي- نسبةً بين شيئين، بل هو مفهومٌ بنفسه ولا نحتاج في تصوّره إلى أيّ شيءٍ آخر يُتصوَّر معه].

وقد برهنّا في المرحلة الأُولى على أنّه لابدَّ أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء الحرف عينَ الحقيقة بالنظر التصديقي فضلاً عن التصوّري، فلا تصلح هذه الأُمور لِأَنْ تكون مداليل للحروف.

والمفهوم الذي انتزعناه بلحاظ العلاقة الخارجيّة هو بنفسه واجدٌ للحقيقة بالنظرين التصوّري والتصديقي، لكن:

هل العلاقة القائمة في الذهن بين النار وبين الموقد الذهنيّين والعلاقة الخارجيّة بين النار والموقد الخارجيّين عبارة عن فردين من ماهيّةٍ واحدة، بحيث يكون هناك ماهيّة محفوظة في الوجود الذهني والوجود الخارجي كما يقال في الماهيّات الأُخرى؟!

أم إنَّ العلاقة الذهنيّة مغايرةٌ ذاتاً للعلاقة الخارجيّة، بحيث لا يعقل وجود جامعٍ ذاتيٍّ نوعيٍّ بين العلاقتين؟!

الصحيح هو الثاني؛ لأنَّ الجامع الذاتي لا يحصل إلَّا بفرز الخصوصيّات العرضيّة والإبقاء على المقوّمات، أي: إلغاء ما به الامتياز وإبقاء ما به

الاشتراك.

وما به امتيازُ كلٍّ من العلاقتين في المقام هـو طرفاهـا؛ فـإنَّ كـلّ علاقـة تتميّز بطرفين غير طَرَفَي الأُخرى، فطرفا العلاقة الذهنيّة ذهنيّـان، بينـما طرفـا الأُخرى خارجيّان:

أ) فإن أردنا إلغاء ما به الامتياز - وهو الطرفـان - فـلا علاقـة أصـلاً؛ لأنَّ العلاقة متقوّمة بطرفيها.

ب) وإن لم نُلْغِ ما به الامتياز لا يمكن الوصول إلى الجامع.

وكذا القول بـين العلاقـة الذهنيّـة في ذهـن المـتكلّم والعلاقـة في ذهـن السامع؛ فإنَّ لكلٍّ منها طرفين:

أ) فإن أبقينا عليها لم يمكن الوصول إلى الجامع.

ب) وإن ألغيناهما لم تبقَ العلاقة أساساً.

٣. المرحلة الثالثة

وحاصلها: أنَّ لدينا ثلاث نسب في ثلاثة أوعية: وعاء الخـارج، ووعـاء ذهن المتكلّم، ووعاء ذهن السامع، فنبرهن على عدم وجود جامعٍ ذاتيٍّ حقيقيٍّ بينها، على خلاف ما قد يُتراءى في بادئ الأمر من وجـود هـذا الجـامع، وهـو نفس مفهوم النسبة، ولكنّنا سنبرهن على عدم وجود هذا الجامع، وأنَّ مفهـوم النسبة جامعٌ عرضيٌّ وليس ذاتيّاً.

ويتألّف هذا البرهان من ثلاث كلمات:

الكلمة الأُولى: إنَّ تحصيل الجامع الذاتي بين الأفراد يتحصّل من خـلال الاحتفاظ بالمقوّمات الذاتيّة للأفراد وإلغاء خصوصيّاتها العرضيّة.

الكلمة الثانية: إنَّ لكلّ نسبة من هذه النـسب الـثلاث مقوّمـاتٍ ذاتيّـةً

مغايرةً للنسبة الأُخرى؛ لأنَّ طرفَي كلّ واحدة من هذه النسب المقوّمين لها عبارة عن شخص وجود النار وشخص وجود الموقد، ومن المعلوم أنَّ شخص وجود النار في الخارج مغايرٌ لشخصها في ذهن المتكلّم من ناحيةٍ، ولشخصها في ذهن السامع من ناحيةٍ أُخرى؛ فإنَّها وإن كانت ترجع إلى مفهومٍ واحد، إلَّا أنَّها وجوداتٌ متغايرة، والنسبة لا تتقوّم بالمفهوم، بل بطرفها الشخصي الموجود في ظرفها.

الكلمة الثالثة: إنَّنا عندما نريد انتزاع جامعٍ ذاتيٍّ بين هذه النسب الثلاث: فإمّا أن نحتفظ بالمقوّمات الذاتيّة للأفراد أو نقوم بإلغائها؟!

أ) فإذا احتفظنا بالمقوّمات الذاتيّة للأفراد، فعندها نتساءل كيف يعقل انتزاع الجامع بينها بعد أن عرفنا في الكلمة الثانية أنَّها متغايرة؟!

ب) وإن قمنا بإلغائها، فهذا يعني أنَّ الجامع عرضيٌّ وليس ذاتيّاً؛ إذ لابدَّ في الجامع الذاتي من انحفاظ المقوّمات الذاتيّة للأفراد فيه[1].

---

(١) أقول: لا يخفى أنَّ هذا البرهان لا يبرهن على استحالة انتزاع جامع اسمي ومفهوم استقلالي للنسب القائمة في الذهن أو في الخارج كما نصّ على ذلك السيّد؟ بعد البحث، وإنَّما يبرهن على استحالة وجود جامعٍ ماهويٍّ ذاتيٍّ بين النسب يكون من سنخ النسب نفسها ويحمل خصائصها المشتركة. ولابدّ أن يراد بهذا الجامع: الجامع بمعناه الخارجي - أي: ما يكون بالنظر التصديقي جامعاً- لكي يكون من المتوقّع أن يحمل خصائص أفراده المشتركة، فهذا هو المستحيل في النسب، لا الجامع الذهني - أي: ما يكون بمفهومه التصوّري جامعاً- إذ لا يلزم أن يكون الجامع بهذا اللحاظ ذا خصائص حقيقيّة. وهذا واضحٌ في مفهوم الإنسانيّة فضلاً عن مفاهيم الحروف، إلَّا أنَّ الجامع حينئذٍ يستحيل إلى معنىً اسميّ لا إلى معنىً حرفيّ، كما هو واضح، انتهى (المقرّر).

٤. المرحلة الرابعة

وهي متفرّعة عن المرحلة الثالثة؛ فإنَّه بعد أن ثبت أنَّه لا جامع ذاتياً بين هذه النسب الثلاث، يتبيّن أنَّه ليس للنسبة الذهنيّة القائمة في ذهن المتكلّم تقرّرٌ ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود وبقطع النظر عنه، بينما تتمتّع المفاهيم الاسميّة بهذا التقرّر الماهوي في المرتبة السابقة على الوجود وبقطع النظر عنه.

بيان ذلك: أنَّه يمكن تحليل صورة النار الذهنيّة إلى ماهيّة ووجود، وتشكيل قضيّة تحليليّة، فيقال: إنَّ النار وجدت في ذهن المتكلّم، وهذا يعني أنَّ النار فرضت موضوعاً في هذه القضيّة التحليليّة ولوحظت بما هي ومن دون إدخال الوجود عليها، ثمَّ بعد ذلك يُحكم عليها بالوجود، وهذا يعني أنَّ لمفهوم النار - في مرتبة وقوعه موضوعاً في هذه القضيّة التحليليّة وقبل الوصول إلى محمولها، وهو الوجود - تقرّراً ماهويّاً في المرتبة السابقة على الوجود.

وهذا التقرّر الماهوي يجري في المفاهيم الاسميّة دون المفاهيم الحرفيّة التي لا يُعقل فيها هذا النحو من التقرّر؛ لأنَّ النسبة الذهنيّة في ذهن المتكلّم متقوّمة بشخص وجود طرفيها، وبقطع النظر عن الوجود ليس لها تقرّر ماهوي في نفسه؛ فإنَّها متقوّمة بوجود طرفيها، فيكون تقرّرها في طول الوجود، ولا يمكن أن نفرضها بغضّ النظر عن الوجود ونحكم عليها بأنَّها موجودةٌ تارةً ومعدومةٌ أُخرى.

ويعتبر هذا الكلام - في الحقيقة- من نتائج عدم تصوّر الجامع الذاتي؛ لأنَّه لو أمكن انتزاعه لكان معناه أنَّ ماهيّة هذه النسبة سنخُ أمرٍ غير متقوّم

بشخص وجود الطرفين. فإذا لم يكن متقوّماً بشخص هذا الوجود، كان له تقرّر ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود.

أمّا بعد أن ذكرنا أنَّ لكلّ فردٍ ونسبةٍ مقوّماتٍ ذاتيّةً مغايرةً لمقوّمات الفرد الآخر ومتمثّلةً في وجود الطرفين، فهذا يعني أنّنا إذا قطعنا النظر عن هذا الوجود كان الفرد فاقداً لمقوّماته الذاتيّة، فلا يكون له تقرّر ماهوي.

وهذا أحد معاني القول المعروف من أنَّ المعاني الاسميّة إخطاريّة والمعاني الحرفيّة إيجاديّة؛ فالمقوّمات الذاتيّة للمعاني الاسميّة مفهوميّة يمكن انحفاظها في موضوع القضيّة قبل أن يُحكم عليها بالوجود أو بالعدم. أمّا مقوّمات أشخاص النسب فعبارة عن أشخاص وجودات أطرافها، فإذا قطعنا النظر عن مرتبة الوجود الذهني والاستعمالي فلا يكون لها ذاتٌ أصلاً.

٥. المرحلة الخامسة

وهي من فروع ما تقدّم في المرحلة الثالثة التي تقدّم فيها البرهانُ على عدم إمكان انتزاع جامع ذاتيٍّ بين هذه النسب. وهنا يظهر فرقٌ آخرُ بين المعاني الاسميّة والحرفيّة، وحاصله:

أ) أنّني عندما أتصوّر النار وألتفتُ إليها بقيد وجودها الذهني أو بالنظر التصديقي، تكون نسبتها إلى النار الخارجيّة نسبةَ المماثل إلى المماثل والجزئي إلى الجزئي؛ لأنّها فردٌ ذهنيٌّ وذاك فردٌ خارجي.

ب) وأمّا إذا التفتُّ إليها بغضّ النظر عن ذهني - أي: بالنظر التصوّري- فنسبتها إليها نسبة الجامع إلى المصداق.

وأمّا في المعاني الحرفيّة، فالنسبة بين النسبة الخارجيّة والنسبة الذهنيّة هي دائماً نسبةُ المماثل إلى المماثل؛ لأنّني:

إذا التفتُّ إليها بلحاظ الوجود فهذا فردٌ وذاك فرد.

وإذا التفتُّ مع قطع النظر عن الوجود، لم يكن لها تقرّرٌ ماهويٌّ كما برهنّا على ذلك.

ولا يمكن أن تكون نسبةُ النسبةِ الذهنيّة إلى النسبة الخارجيّة نسبةَ الجامع إلى الأفراد.

وهذا معنى ثالثٌ للقول المعروف القائل بأنَّ المعاني الاسميّة إخطاريّة، بينما المعاني الحرفيّة إيجاديّة:

أ) فالمعنى الاسمي يكون منطبقاً على الخارج على حدّ انطباق الكلّ على الفرد؛ فكأنّه أُخذ من الخارج وأُخطر في الذهن من الخارج.

ب) وهذا بخلاف المعنى الحرفي؛ فإنّه مغايرٌ لما في الخارج، فيقع السؤال حول كيفيّة حكايته عنه إذا كان كذلك؟!

وجوابه: إنَّ حكاية المعنى الحرفي عن الخارج تكون بتبع حكاية المعنى الاسمي؛ فإنَّ المتكلّم عندما ينظر إلى النار والموقد الذهنيّين بالنظر التصوّري يراهما عين النار والموقد الخارجيّين. وعندما ينظر إلى النسبة الذهنيّة بهذا النظر فإنّه يراها عينَ النسبة الخارجيّة. وهذا معنى حكاية المعاني الحرفيّة الذهنيّة عن الخارج.

* * * *

ومن هذه المراحل الخمس يتّضح المسلك الثالث، وهو المسلك المشهور بين المتأخّرين. كما يتّضح القول المعروف بينهم من أنَّ المعاني الحرفيّة إيجاديّة والاسميّة إخطاريّة[1]؛ فإنَّ ما ذكرناه كفيلٌ بتوضيح المقصود بذلك، وهو أنَّ للإيجاديّة ثلاثة أركان:

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٣٤-٤٣.

الركن الأوّل: أنَّ المعنى الحرفي إيجاديٌّ من حيث إنَّ الغرض منه لا يتأتّى إلّا إذا كان عينَ الحقيقة بالنظر التصديقي. وهذا مبيَّن في المرحلة الأُولى.

الركن الثاني: أنَّ المعنى الحرفي سنخُ معنىً ليس له تقرّرٌ ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود الذهني للسامع والمتكلّم، بخلاف المفهوم الاسمي؛ فإنَّ له تقرّراً ذاتاً ومع قطع النظر عن الوجود. وهذا مبيَّنٌ في المرحلتين الثالثة والرابعة.

الركن الثالث: أنَّ نسبة المعنى الحرفي إلى الخارج ليست نسبةَ الكلّي إلى مصداقه، بل هي نسبةُ المماثل إلى المماثل. وهذا ما ذُكر في المرحلة الخامسة.

تقريب المشهور للمسلك الثالث

ذهب المشهور من الأعلام والمحقّقين في تقريب المسلك الثالث إلى وجوه متعدّدة. ولعل التأمّل في ما ذكرناه يؤدّي إلى الجزم بأنَّ الوجوه التي سوف نذكرها ترجع إلى معنىً واحد، مع حفظ ما ينبغي أن يُنسب إلى الأعلام، ولا خلاف بينهم إلّا في الاصطلاحات والألفاظ:

- **الوجه الأوّل: ما نُسب إلى المحقّق النائيني**

يرى المحقّق النائيني قدس سره أنَّ المعاني الحرفيّة متميّزة ذاتاً عن الاسميّة؛ لأنّها عبارة عن واقع الربط وحقيقته[1].

وقد قيل في توضيح مراده: إنّه يرى أنَّ ما بإزاء الحرف - في قولنا:

---

(١) راجع فوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٣٤-٤٣، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع، المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء، القول الثالث، أجود التقريرات ١: ١٤-١٥، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ من المباحث اللغويّة، المقام الأوّل: في ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

«النار في الموقد» - عبارة عن الربط الكلامي بين لفظ (النار) ولفظ (الموقد)؛ فهذا فرد من الربط، وهو مدلول الحرف، ومن هنا كان الحرف إيجاديّاً في نظره[1].

وقد قيل في تفسير الإيجاديّة: إنَّ كلمة (في) هي التي أوجدت هذا الربط الكلامي، ولولاها لَمَا وُجِد[2].

وقيل في توضيح برهان المحقّق النائيني‏ﷺ على هذا المدّعى: إنَّه يرى أنَّ المعاني على قسمين: إخطاريّة وإيجاديّة[3]، ولا يُعقل أن يكون المعنى الحرفي إخطاريّاً، فيتعيّن أن يكون إيجاديّاً. وفُسّرت الإخطاريّة بِأَنْ يكون للّفظ معنىً قابلاً للّحاظ الاستقلالي قبل التكلّم، والإيجاديّةُ بِأَنْ يكون الحرفُ موجوداً للربط في مرحلة الكلام.

فكأنَّ الميرزا يرى أنَّ الأمر يدور بين أمرين لا ثالث لهما:

أ) إمّا أن يكون معنى الحرف إخطاريّاً، وهذا يعني أنَّه قابلٌ للّحاظ الاستقلالي.

ب) وإمّا أن يكون إيجاديّاً، وهذا يعني أنّه لا يوجد قبل الكلام أيُّ شيء يصلح لِأَن يكون معنىً للحرف.

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٦٣-٦٥، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني.

(٢) راجع المصدر السابق.

(٣) فوائد الأُصول (الكاظمي) ١: ٣٧، المقدّمة، المبحث الأوّل: في الوضع، المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء، القول الثالث، الأمر الثاني، أجود التقريرات ١: ١٨، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملةٍ من المباحث اللغويّة، المقام الأوّل: في ما به يمتاز الحرف عن الاسم.

اعتراض السيّد الأُستاذ على مدّعى المحقّق النائيني وبرهانِه

ومن هنا اعترض السيّد الأُستاذ؟ على مدّعى المحقّق النائيني‌قدس‌سره وعلى دليله.

١. الاعتراض على المدّعى

لقد فسّر السيّد الأستاذ؟ مدّعى المحقّق النائيني‌قدس‌سره بأنَّ (في) - مثلاً - توجِد الربطَ الكلامي في مرحلة الكلام دون أن يكون خلفها معنى قد تقرَّر في ذهن المتكلّم، [والمعنى الحرفي هو الربط الذي يوجده الحرف في مرحلة الكلام].

واعترض عليه بأنَّ (في) وإن أوجدت الربط الكلامي، ولكنْ من الواضح أنّها إنّما توجده باعتبار دلالتها على معنى، فيكون الربط في عالم الكلام - لا محالة- انعكاساً لربطٍ في عالم قبليٍّ سابقٍ على الكلام، وتكون دلالةُ الحرف على المعنى في ذلك العالم القبلي السابق منشأ إيجادِ الحرفِ الربطَ في عالم الكلام. ولو لم يكن للحرف أيُّ معنىً قبل الكلام فكيف يوجد الربط فيه؟! فإيجاديّةُ الحرفِ الربطَ الكلاميَّ فرعُ دلالته على معناه[1].

ومن الواضح أنَّ الميرزا النائيني‌قدس‌سره لو كان يدّعي هذا المعنى الذي فُسّر به كلامه - وهو أنَّ الحرف إيجاديٌّ، وأنّه ليس له إلّا نفس الربط الحاصل في عالم الكلام - فالجواب الذي قدّمه السيّد الأُستاذ؟ في غاية الصحّة والمتانة؛ إذ ما هو الدالُّ على الربط في ذهن المتكلّم إذا لم يكن الحرف دالاً عليه؟! فمن

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٦٣-٦٥، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني الحرفيّة.

الواضح أنَّ ربط الحرف من نتائج دلالته على معنى.

لكنّنا نستبعد جدّاً - والله أعلم - أن يكون الميرزا النائيني قدس سره قد أراد هذا المعنى واضحَ البطلان، بحيث يُتخيَّل أنَّ هناك ربطاً مستقلاً للكلام، وأنَّ هذا الربط من مُنشآت الحرف وموجوداته.

ومن المظنون أنَّ الميرزا لا يقول بإيجاديّة الحروف، بل بإيجاديّة المعاني الحرفيّة؛ فإنَّ المعنى الحرفي الموجود في ذهن المتكلّم حالَ الاستعمال إيجادي، وهو وإن كان قد عبَّر بأنّه يُوجد الربطَ في عالم الكلام، إلّا أنَّ مراده هو (مدلول الكلام) لا (الكلام) بما هو أصوات، وإلّا فهو ممّا لا ربط فيه، فرجع إلى أنَّ المعنى الحرفي القائم في الذهن معنى إيجاديٌّ في مقابل المعنى الاسمي.

ومعناه ما قلناه في الأركان الثلاثة التي أهمّها الركن الثاني، وهو أنَّ المعنى الحرفي سنخُ معنىً يكون تقرُّره الماهويُّ في طول عالم الوجود، وأمّا المفهوم الاسمي فيكون له تقرُّرٌ ماهويٌّ بقطع النظر عن عالم الوجود؛ فتمام النكتة هي أنَّ التقرُّرَ الماهويَّ للمعنى الحرفيِّ يقع في طول الوجود، بينما التقرّرُ الماهويُّ للمعنى الاسمي ثابتٌ بقطع النظر عن عالم الوجود.

وهذا معنىً دقيقٌ صحيحٌ لا يُحتمل أن يرفضه السيّد الأُستاذ أيضاً؛ فإنّه معنى ينساقُ إليه البرهان وفق ما بيّناه من مقدّمات، فمراد الميرزا قدس سره متطابقٌ مع المراحل الخمس المتقدّمة، وليس أمراً مغايراً لها.

٢. الاعتراض على البرهان

وأمّا اعتراض السيّد الأُستاذ؟ على برهان الميرزا النائيني قدس سره فحاصله: أنَّ القسمة غير حاصرة؛ إذ يوجد لدينا شقٌّ ثالث، وهو كون الحرف لا إخطاريّاً ولا إيجاديّاً؛ فإنّه إذا فُسّرت الإخطاريّةُ بأنْ يكون للحرف معنى قابلٌ

للاستقلاليّة في الذهن، والإيجاديّةُ بأنْ لا يكون للحرف معنى إلَّا في عالم الكلام، فعندها يكون له شقٌّ ثالثٌ، وهو أن يكون للحرف وجودٌ قبليٌّ سابقٌ على الكلام، ولكنّه لا يوجد بوجودٍ استقلاليٍّ، بل هو تبعيٌّ دائماً، فلا يتمّ البرهان على الإيجاديّة من خلال نفي الإخطاريّة.

وهذا الاعتراض إنّما يرد بناءً على التفسير المتقدّم الذي فسّرت به الإخطاريّةُ والإيجاديّة.

ولكنّ الاعتراض المذكور لا يرد على ضوء ما ذكرناه؛ إذ لا تعني الإخطاريّة عند الميرزا النائيني قدس سره أن يكون المعنى قابلاً للوجود الاستقلالي في الذهن، بل أن يكون للمفهوم تقرُّرٌ في المرتبة السابقة على الوجود الذهني؛ فكأنّه شيءٌ يخطر في الذهن. بينما تعني الإيجاديّة أن لا يكون للحرف تقرُّرٌ ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود. إذاً، فالقسمة حاصرةٌ بينهما.

وقد برهنّا سابقاً في المرحلة الثالثة على استحالة أن يكون للمعنى الحرفي تقرّرٌ ماهويٌّ في المرتبة السابقة على الوجود، فيبطل كونه إخطاريّاً، فيتعيّن بالتالي كونُه إيجاديّاً.

إذاً، فمرامُ الميرزا قدس سره نِعْمَ المرامُ، وبرهانُه نِعْمَ البرهانُ، وهو لا يروم مراماً زائداً على ما قلناه، بل إنَّ ما ذكرناه مستفادٌ من إفاداته[1].

---

(١) هناك شبهةٌ ترد على ما ذكره السيّد؟ حول المعنى الحرفي وأنّه بنفسه رابطٌ بين الوجودين الذهنيّين، وأنَّ آثاره إنَّما تترتّب عليه فيما إذا وجد في الذهن بالنظر التصديقي.

وتتلخّص هذه الشبهة في إثارة تساؤل حول هذا الوجود التصديقي للمعنى الحرفي في الذهن: هل هو رابطٌ بين الطرفين الذهنيّين مع النظر إليهما بالنظر التصوّري؟ أم مع

النظر إليهما بالنظر التصديقي؟! والإشكالُ واردٌ على كلا الشقّين، فيدلّ ذلك على وجود خللٍ في المبنى إجمالاً.

أمّا إذا كان المعنى الحرفي بوجوده التصديقي الذهني رابطاً بين طرفيه منظوراً إليهما بالنظر التصوّري، فهو محال؛ لاستلزامه التهافت في اللحاظ؛ فإنَّ عالم اللحاظ التصديقي مباينٌ لعالم اللحاظ التصوّري، فما يكون فرداً من أحد العالمين لا يصلح لِأَن يربط بين طرفين من العالم الآخر.

وبعبارة أُخرى: إنَّ الذهن بالنظر الواحد إلى المجموع التركيبي من الطرفين المنسوبين إلى بعضهما البعض: إمّا أن ينظر بكلا النظرين، وإمّا أن ينظر بأحدهما (بالنظر التصوّري أو التصديقي)، ولا رابع لهذه الصور الثلاث:

١. أمّا الجمع بين النظرين فهو مستحيلٌ باللحاظ الواحد كما هو واضح.

٢. وأمّا الاقتصار على نظرٍ واحد فهو ينافي وجود ما يخالفه في هذا المجموع التركيبي:

أ) فإنَّ النظر التصوّري ينافي وجود النسبة؛ لفرض كونها بالنظر التصديقي، والنظر التصديقي ينافي وجود الطرفين التصوّريّين.

ب) وأمّا إذا كان المعنى الحرفي بوجوده التصديقي الذهني رابطاً بين الطرفين منظوراً إليهما بالنظر التصديقي فهو ممكنٌ ثبوتاً، ولا يرد عليه الإشكال السابق. إلّا أنَّ القضيّة الذهنيّة لا تكون حينئذٍ كاشفةً عن الخارج؛ لوضوح أنَّ الوجود الذهني إنَّما يكشف عن الخارج بالنظر التصوّري لا بالنظر التصديقي.

فإن قلتَ: إنَّ المعنى الحرفي يكون رابطاً بين الطرفين بالنظر التصديقي، ولكنّه يكون كاشفاً عن الخارج بالنظر التصوّري.

قلنا: إنَّ هذا غير ممكن؛ للتهافت في اللحاظ، فيرد عليه الإشكالُ السابقُ عينُه.

وقد ذكرتُ للسيّد الأُستاذ؟ موجزاً عن هذه الشبهة، فأجاب بما حاصله:

إنَّ المعنى الحرفي الذهني يمكن أن يكون رابطاً للطرفين الذهنيّين، سواءٌ أُنْظر إليهما بالنظر التصوّري أم بالنظر التصديقي، ويكتسب المعنى الحرفي صفته - من كونه ملحوظاً باللحاظ التصوّري أو التصديقي - من طرفيه:

أ) فإن كانا ملحوظين باللحاظ التصديقي، كان المعنى الحرفي كذلك.

ب) وإن كانا ملحوظين باللحاظ التصوّري، كان المعنى الحرفي بالتبع كذلك، بحيث يراه الذهن كاشفاً عن الخارج، وإن كان في واقعه جزئيّاً خارجيّاً في مقابل الخارج.

ومعه يكون كلا الكشف والربط متحقّقاً في جانب اللحاظ التصوّري للطرفين.

أقول: إلّا أنَّ هذا الجواب لا يكاد يكون كافياً؛ لأنَّ ما ذكر في الشبهة من الإشكال يُنتج الاستحالة الثبوتيّة لِأن يكون المعنى الحرفي بالنظر التصديقي رابطاً بين الطرفين بالنظر التصوّري، فإذا استحال ذلك كان معناه استحالةَ وجوده بين الطرفين، فكيف يقال بأنّه موجودٌ ولكنّه ملحوظٌ بالتبع لحاظاً تصوّريّاً؟! وإنّما يتمّ كلامه بعد التسليم بإمكان هذا الربط، وقد برهنّا على استحالته.

إلّا أنَّ بالإمكان الجواب عن الشبهة المتقدّمة بأحد جوابين مأخوذين من مباني السيّد?: الجواب الأوّل: أن يقال بأنَّ غاية ما استفيد من كلمات السيّد? السابقة هو كون المعنى الحرفي الذهني جزئيّاً موجوداً في مقابل المعنى الحرفي الخارجي. وهذا الوجود وإن عبّر عنه بالنظر التصديقي، لكن ليس المراد منه نفس المعنى التصديقي المذكور في المعاني الاسميّة بتمام خصوصيّاته؛ فإنَّ اللحاظ التصديقي إنّما يكون للمفاهيم الاستقلاليّة - من قبيل: العدم والملكة - أي: لِما يكون قابلاً للّحاظ التصوّري. وأمّا ما لا يكون قابلاً للّحاظ التصوّري فلا يمكن أن يُلحظ باللحاظ التصديقي بذلك المعنى، وإنّما غاية ما في الباب: كونُه موجوداً ذهنيّاً بنفس ماهيّته.

فإذا تمّ ذلك لم يَرِد إشكالُ التهافت السابق في الشبهة، بل نقول: إنَّ الطرفين وإن لوحظا باللحاظ التصوّري، ولكنّ المعنى الحرفي يربط بينهما بنفس وجوده، لا باعتبار كونه ملحوظاً بأيّ لحاظ، ومن هنا نقول: إنّه موجودٌ يربط بين موجودين ولم يُؤخذ في ربطه بين الطرفين اللحاظُ التصديقيُّ بعنوانه حتّى يرد إشكالُ التهافت.

الجواب الثاني: أن يقال: إنّه قد استفيد من بعض كلمات السيّد< أنَّ المعنى الحرفي ليس إلّا حدّاً للمعنى الاسمي لا أكثر، وليس له وجودٌ بحياله يُشار إليه ويتعلّق به اللحاظ، وإنّما اللحاظ هو - محضاً - للمعاني الاسميّة أو للطرفين.

وحينئذٍ يقال: إنَّ الذهن: تارةً: يتصوّر النار والموقد على عمومهما، فلا يكونان مرتبطين. وأُخرى: يتصوّرهما محدودين، بمعنى أنّه يتصوّر حصّةً من النار (وهي التي

● **الوجه الثاني: ما نُسب إلى المحقّق الأصفهاني**

الوجه الثاني في تقريب مسلك المشهور هو ما نُسب إلى المحقّق الأصفهاني قدس سره؛ فقد ذكر السيّد الأُستاذ؟ أنَّ المحقّق الأصفهاني قدس سره قد اختار أنَّ الحرف موضوعٌ لواقع الربط، ولكنّ واقع الربط ليس الربطَ الكلامي، بل هو الوجود الرابط الخارجي، وهو الذي وُضع له الحرف؛ فإنَّ الوجودات الخارجيّة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون موجوداً في نفسه لنفسه، كالجوهر والواجب. غاية الأمر أنَّ الواجب موجودٌ في نفسه لنفسه بنفسه، بينما الجواهر موجودةٌ بغيرها.

والمراد من الوجود في نفسه: وجودُ شيءٍ من الأشياء بحيث يكون للموجود تقرُّرٌ ماهويٌّ ذاتيٌّ بقطع النظر عن عالم الوجود. والمراد من الوجود لنفسه أنّه لا يحتاج في وجوده إلى موضوع.

القسم الثاني: ما يكون موجوداً في نفسه لغيره، بمعنى: أنَّ له تقرّراً ذاتيّاً ماهويّاً، ولكنّه محتاجٌ في تحقّقه خارجاً إلى موضوع، كالأعراض.

القسم الثالث: ما يكون موجوداً لا في نفسه ولا لنفسه، بحيث لا يكون له تقرّرٌ مفهوميٌّ ذاتاً بقطع النظر عن عالم الوجود. وهو المسمّى بـ **الوجود الرابط**، في مقابل القسم الثاني المسمّى بـ **الوجود الرابطي**.

في الموقد) وحصّةً من الموقد (وهو الذي فيه النار).

والمعنى الاسمي - سواءً أكان مطلقاً أم محدوداً - فإنّه يكون كاشفاً عن الخارج باللحاظ التصوّري، وليس المعنى الحرفي إلّا الحدّ.

وبالإمكان تصوّر المحدود بكلا اللحاظين، ويكون الحدّ تابعاً للمحدود في اللحاظ، ولا يأتي إشكالُ تهافت اللحاظ؛ لعدم وجود أيّ لحاظٍ على الحدّ؛ إذ لا نملك في الواقع الذهني سوى الشيء المحدود، والله العالم بحقائق الأُمور (المقرّر).

ويرى المحقّق الأصفهاني قدس سره أنَّ الحروف موضوعةٌ للقسم الثالث من الوجود، وهو الوجود الرابط الذي يكون وجوداً في غيره ولغيره[1].

إشكالات السيّد الأُستاذ على المحقّق الأصفهاني

وقد أشكل عليه السيّد الأُستاذ[2] بما يرجع إلى ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنَّ الكلمات توضع دائماً للمفاهيم بقطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني، ولا توضع لهذا الوجود؛ فإنَّها توضع لمعنىً قابلٍ لِأَن يوجَد في الذهن، وهو ذات المفهوم. أمّا الوجود الذهني فلا يعقل أن يوجد في الذهن مرّة أُخرى، والوجود الخارجي لا يُعقل أن يوجد في الذهن، فكيف يقال بأنَّ الحروف موضوعةٌ للوجود الخارجي الرابط؟!

الإشكال الثاني: أنَّ الحروف تستعمل في موارد لا إشكال في عدم الوجود الرابط فيها، كما لو قلنا: إنَّ الوجود لله واجبٌ؛ فلو قلنا: إنَّ (اللام) تكون بإزاء الوجود الرابط لَلَزِم أن يكون هناك وجودٌ رابطٌ بين الله تعالى وبين وجوده، مع أنَّ الله تعالى عينُ الوجود وصرف الوجود، ولا يُتعقّل وجودُ رابطٍ بينه وبين وجوده.

وكذلك في الاعتبارات الصرفة والكلّيّات، نحو قولنا: «الحيوانُ جنسٌ للإنسان»؛ فإنَّ جنسيّة الحيوان للإنسان إنَّما هي بلحاظ عالم الاعتبار، وليست

---

(١) راجع بحوث في الأُصول (الأُصول على المنهج الحديث) ١: ٢٥-٢٦، المقدّمة، المقام الأوّل: في المبادئ التصوّريّة اللغويّة، الفصل الثاني: في تحقيق المعاني الحرفيّة.

(٢) راجع محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٦٧-٧٠، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني الحرفيّة، القول الثالث، غاية المأمول من علم الأُصول ١: ١٢٣، ١٢٤، في المعنى الحرفي.

باعتبار الخارج حتّى يُتصوَّر وجودُ رابطٍ خارجيٍّ بينهما، فلا يعقل أن نقول بأنَّ الحروف موضوعةٌ للوجود الرابط.

الإشكال الثالث: أنّه لا برهان أساساً على ثبوت الوجود الرابط في الخارج، حتّى في موارد الأعراض مع موضوعاتها، كما في البياض مع الجسم؛ إذ لا برهان على الوجود الثالث في قول القائل: إنَّ لدينا ثلاثةَ وجودات: وجودٍ للجسم، وجودٍ للبياض، ووجودٍ ثالثٍ رابطٍ بينهما.

إذاً، لا برهان على مثل هذا الوجود حتّى في موارد الأعراض الحقيقيّة مع موضوعاتها الخارجيّة.

تحقيق الكلام حول الإشكالات المتقدّمة

وكأنَّ هذه الإشكالاتِ الثلاثةَ كلَّها مبنيّةٌ على الاعتقاد بأنَّ المحقّق الأصفهاني قدس سره يرى أنَّ الحرف موضوعٌ للوجود الرابط الخارجي. ولا طريق لنا إلى معرفة هذا الأمر سوى ما كتبه قدس سره، وهو ما لا يتحصّل منه هذا المعنى.

والظاهر من كلمات المحقّق الأصفهاني قدس سره أنّه يقول بوضع الحروف لواقع النسبة، ويشبّه النسبة بالوجود الرابط، ويقول: «إنَّ النسبة مع المعنى الاسمي كالوجود الرابط مع المعنى المحمولي»، لا أنّه يقول بأنَّ الحرف موضوعٌ للوجود الرابط الخارجي، وإنّما هو موضوعٌ للنسبة القابلة للوجود ذهناً وخارجاً، وهذه النسبة محفوظةٌ عنده: سواءٌ أكان هناك وجودٌ رابطٌ خارجيٌّ أم لم يكن. ولهذا يصرّح قدس سره بأنَّ النسبة الحرفيّة محفوظةٌ في موارد **هل البسيطة** فضلاً عن **هل المركّبة**؛ فإنَّ النسبة في موارد **هل البسيطة** «هل الإنسان موجود؟» موجودةٌ بين الإنسان وبين أصل وجوده[1].

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٧، التحقيق في المعنى الحرفي.

مع أنَّ المحقّق الأصفهانيقدس سره لا يدّعي الوجود الرابط بين الماهيّة والوجود؛ لأنَّ الماهيّة أمرٌ تحليليٌّ يُنتزع عن الوجود، ومع هذا لا يرى انحفاظ النسبة في ذلك المورد.

وهذا أكبرُ شاهدٍ على أنَّ مراده من المعنى الحرفي ليس الوجود الرابط الخارجي، بل الماهيّة المستهلكة في الطرفين، والتي يكون تقرُّرها في طول الوجود.

ثمَّ إنَّ هذه الماهيّة:

أ) قد تكون ذهنيّة ولها ما بإزاء في الخارج، وهو الوجود الرابط.

ب) وقد تكون ذهنيّة وليس لها ما بإزاء في الخارج، فليس في الخارج وجود رابط.

وكيف يُتصوَّر هذا القول من المحقّق الأصفهانيقدس سره مع أنّه ليس في القضايا - الكاذبة على الأقلّ - وجودٌ رابطٌ خارجي، نحو: «زيد في الدار»، مع أنَّ معناها محفوظٌ بين الصادق والكاذب؛ فلو كان مفاد الحرف هو الوجود الرابط الخارجي لم يكن معنىً للحرف في موارد كذب القضيّة؛ لعدم وجوده، مع أنَّ معنى الحرف سنخُ معنى محفوظ في موارد صدق القضيّة وكذبها.

وهذا معناه أنَّ الحرف غيرُ موضوعٍ للوجود الرابط الخارجي، بل هو موضوعٌ للنسبة المستهلكة في الطرفين: فإن وجد لها مطابقٌ في الخارج كانت صادقة، وإلّا فهي كاذبة.

وبناءً على هذا: يظهر أنَّ ما ذكره المحقّق الأصفهانيقدس سره لا يختلف عن المراحل الخمس التي ذكرناها لتوضيح هذا المسلك، وهو أنَّ الحروف موضوعةٌ لأنحاء النسب، وأنّها مستهلكة وليس لها تقرُّرٌ ماهويٌّ سوى في

طول عالم الوجود.

وبذلك ظهر حال إشكالات السيّد الأستاذ؟ الثلاثة:

الإشكال الأوّل: وقد التفت المحقّق الأصفهاني قدس سره نفسه إلى هذا الإشكال، وأجاب عنه بأنّه لا ينبغي للواضع في الوضع أن يأخذ - زائداً على المعنى- قيدَ الوجود الخارجي أو الذهني؛ لأنَّ الغرض من الوضع هو الانتقال، وهو لا يكون إلَّا لذات المعنى، لا للوجود الخارجي أو الذهني.

لكن إذا أراد أن يضع لسنخِ ماهيّةٍ تقع في طول الوجود ويقع تقرُّرُها في طول وجود الطرفين، فلابدَّ أن يأخذهما لا من باب أخذ قيد زائدٍ على المعنى، بل من باب أنَّ الوجود مقوّمٌ لمعنويّة المعنى ودخيلٌ في تقرّره المفهومي[1].

الإشكال الثاني: كما إنَّ الإشكال الثاني غيرُ واردٍ أيضاً؛ لأنَّ المحقّق الأصفهاني قدس سره لا يدّعي أنَّ الحروف موضوعةٌ للوجود الرابط، بل للنسبة[2]، وهي محفوظة، سواءٌ أكان هناك وجودٌ رابطٌ خارجيٌّ أم لا.

الإشكال الثالث: ومنه يظهر أنّه لا ربط للإشكال الثالث أيضاً بمدّعى المحقّق الأصفهاني قدس سره؛ فلو فرضنا أنّه لا تحقّق للوجود الرابط في الخارج فهذا مطلبٌ فلسفي وليس مطلباً أُصوليّاً؛ لأنّنا لا ندّعي أنَّ الحرف موضوع بإزاء الوجود الرابط، بل هو موضوعٌ للنسبة التي هي قوامُ ربطِ القضيّة في ذهن المتكلِّم.

وعليه، فهذه الإشكالات جميعاً غير واردة.

---

(١) راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية (الأصفهاني) ١: ٢٦-٣٠، تحقيق في المعاني الحرفيّة.

(٢) راجع المصدر السابق.

نعم، قد تكون واردةً لو كان مراد المحقّق الأصفهانيقُدِّسَ سِرُّهُ أنَّ الحروف موضوعةٌ للوجود الرابط.

- **الوجه الثالث: مختار السيّد الأُستاذ**

الوجه الثالث عبارة عمّا اختاره السيّد الأُستاذ؟. والظاهر صحّة هذا الوجه إذا رجع إلى ما ذكرناه، وإلّا فلا يمكن المساعدة عليه.

وحاصله: أنَّ المفاهيم الاسميّة قابلةٌ للتقسيم والتحصيص إلى حصص كثيرة بحيث يكون المفهوم قابلاً للانطباق على كلّ واحدة من تلك الحصص. وحينئذٍ:

تارةً: يتعلّق غرض المتكلّم بإفادة طبيعة المعنى الاسمي بحدّ ذاتها، كمفهوم الضرب، فيستعمل نفس كلمة الضرب بلا حاجة إلى ضمّ الحرف إليها، فيقول: «الضرب موجود».

وأُخرى: يتعلّق غرضه بإفادة حصّة خاصّة من حصص طبيعة المفهوم الاسمي، وهي خصوص «الضرب في الدار» مثلاً؛ فالاسم - وهو كلمة الضرب- وحده لا يكفي لإفادة تلك الحصّة؛ لأنَّ تلك الحصّة تنحلّ إلى ذات مفهوم الضرب وإلى التحصّص والتقيّد، وكلمة الاسم موضوعةٌ للأمر الأوّل. أمّا التحصّص وتضيّق الطبيعة بحصّة خاصّة فلم توضع له كلمة الضرب، فمن هنا احتيج إلى كلمة أُخرى تدلّ على التحصّص، وهي كلمة (في) في قولنا: «الضرب في الدار موجود».

فالحصّة الخاصّة مستفادةٌ بنحو تعدّد الدال والمدلول؛ لأنّها تنحلّ إلى ذات الطبيعة وإلى ضيقٍ في الطبيعة؛ فذات الطبيعة مدلولٌ عليها بالاسم، وضيقُها مدلولٌ عليه بالحرف.

ومن هنا يصحّ أن يقال: إنَّ الحرف موضوعٌ لتحصيص المفاهيم الاسميّة بحيث تتحدّد دائرةُ انطباقها، فلا تنطبق إلَّا على هذه الحصّة.

وليس المراد مفهوم الضيق وعنوانه؛ فإنَّ مفهوم الضيق من المفاهيم الاسميّة التي يعبَّر عنها بكلمة (ضيق)، بل المراد هو واقع الضيق والمحدوديّة في المفهوم الاسمي في مقام الانطباق على أفراده، وهذا هو مدلول الحرف.

وحيث حُمل الوجه الأوّل على الربط الكلامي، والثاني على الوجود الرابط الخارجي، كان هذا وجهاً ثالثاً في مقابل الوجهين السابقين[1].

مقدّمة

وتحقيق الكلام في ذلك:

١. إنّنا إذا لاحظنا مفهومين من المفاهيم، مثل مفهومَي (الإنسان) و(الحصان)، أو مفهومَي (الضرب) و(الدار):

أ) فإن أمكن انتزاعُ نسبةٍ قائمةٍ بين هذين المفهومين - كما هو الحال في (الضرب) و(الدار)، وهي نسبةُ الظرف إلى المظروف المعبَّرُ عنها بـ(نسبة الظرفيّة)- فلا محالة يُعقل في طول ذلك أن نحصّص مفهوم الضرب إلى: (ما يكون واجداً للنسبة وطرفاً لها) وإلى (ما يكون فاقداً إيّاها).

وحينئذٍ يُمكن تحصيص مفهوم الضرب بأخذ هذه النسبة، وبه ينشأ

---

(١) أُنظر: محاضراتٌ في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٧٥-٧٦، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: تحقيق في المعاني الحرفيّة، ما هو المختار، دراسات في علم الأُصول ١: ٤٢، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني: تحقيق الكلام في المعاني الحرفيّة، الهداية في الأُصول ١: ٤٣-٤٤، الأمر الثالث: في الوضع، في وضع الحروف.

ضيقٌ في دائرة صدق هذا المفهوم بحيث يستحيل أن يصدق هذا المفهوم على فاقد النسبة، وهذا هو معنى **تحصيص المفهوم الاسمي**.

إذاً، فتحصيص المفهوم الاسمي وتضييق دائرته بلحاظ مفهوم آخر إنّما يكون في طول إمكان انتزاع نسبةٍ تقوم بين مفهومين.

ب) وأمّا إذا تصوّرنا مفهومين من دون أن نتعقّل - أو أن نفترض - أيَّ نسبة بينهما، فلا يعقل تحصيص أحدهما بلحاظ الآخر بحيث ينشأ ضيقٌ في دائرة قابليّة أحدهما بلحاظ الآخر.

فإذا تصوّرنا مفهوم (الإنسان) ومفهوم (الحصان):

- فإذا التفتنا إلى نسبةٍ بينهما - كـ «الإنسان على الحصان»، أو «الإنسان مع الحصان» أو «الإنسان مالكاً الحصان» - فيمكن حينئذٍ تحصيص الإنسان إلى (ما يكون طرفاً لهذه النسبة) و(ما يكون فاقداً إيّاها).
- وأمّا إذا لم تُنتزع أيّة نسبةٍ بينهما وبقينا نحن والمفهومين الاسميّين، فلا يُعقل في مثل ذلك أن يتحصّص الإنسان بالحصان.

إذاً، فتحصيصه به دائماً لا يكون إلّا في طول افتراض نسبةٍ وتحصيصِ الإنسان إلى (ما يكون طرفاً لها) و(ما يكون فاقداً إيّاها).

٢. وحينئذٍ نقول:

أ) إن كان المراد من القول بأنَّ الحرف موضوعٌ لضيق المعنى الاسمي وتحديده بلحاظ المفهوم الآخر: أنَّ الحرف موضوعٌ لما هو منشأُ هذا الضيق وملاكُه - وهو النسبة القائمة بين الضرب وبين الدار، وهي النسبة الظرفيّة التي يتضيّق الضرب ويتحدّد في طول تعلّقها - فهذا عينُ ما ذكرناه في المسلك الثالث من أنَّ الحروف موضوعةٌ للنسب، ولا يكون وجهاً في مقابله.

ب) وإن كان المراد بذلك: أنَّ الحرف موضوعٌ لنفس التحصيص والضيق، لا للنسبة التي تكون منشأً له، بل لضيق دائرة المعنى الاسمي في الانطباق، فهذا مطلبٌ جديدٌ غيرُ ما ذكرناه.

ولكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا يمكن فرضُ هذا التحصيص إلّا بلحاظ فرض نسبةٍ في المرتبة السابقة بين المفهومين كما ذكرنا في المقدّمة، وبدونها لا يتضيّق أحدُ المفهومين بالآخر. وحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك النسبة ونقول: إنَّ الحرف إذا كان موضوعاً للضيق المسبَّب عن تلك النسبة وغيرَ موضوعٍ للنسبة أصلاً، فما هو الدالُّ على تلك النسبة؟

▪ فإن قيل: إنَّ عليها دالاً آخر؛ لأنَّ الضيق لا يكون إلّا في طول فرض النسبة، فهو غير موجود.

▪ وإن قيل: إنَّ الدالَّ عليها هو الحرف، فقد رجعنا مرّة أُخرى إلى أنَّ الحروف موضوعةٌ للنسب بلا حاجة إلى إدخال مسألة الضيق؛ لأنَّ وضعه للنسبة كافٍ للربط بين المفاهيم.

ثانياً: أنَّ التحصيص أمرٌ قد يتّفق في المعنى الحرفي وقد لا يتّفق، وليس أمراً دائمياً فيه؛ لأنَّ قوام الحرف بالنسبة، وهي:

تارةً: يتولّد منها تضييقٌ في دائرة الصدق على الأفراد.

وأُخرى: لا يتولّد منها ذلك.

وهذا أقوى شاهدٍ على أنَّ الحرف غيرُ موضوعٍ للتحصيص.

• نأخذ مثالاً حرفَ العطف المتمحّض في العطف؛ فحينما نقول: «حافظ على إكرام زيدٍ وعلى صحّته»، أو «جاء الإنسان والحيوان»، فقد يُتخيَّل

أنَّ التحصيص هنا هو: الإنسان المقترن مع الحيوان، والحيوان المقترن مع الإنسان، فأريد بالإنسان: الحصّة الخاصّة التي هي مع الحيوان.

وأمّا في مثل قولنا: «الحرارة والبرودة لا يجتمعان» فليس المقصود بالحرارة: الحصّة المقترنة مع البرودة، وبالبرودةِ: الحصّة المقترنة مع الحرارة، بل المراد أنّهما لا يقترنان أصلاً.

فالحرف العاطف لم يكن مؤثّراً في تحصيص الحرارة والبرودة بحصّة خاصّة؛ لأنَّ الحرف ليس موضوعاً للتحصيص، بل للنسبة، والنسبة التي هي بإزاء حرف العطف لا توجب التحصيص كما سيأتي بيانه.

• وكذلك حرف الاستثناء في مثل قولنا: «تصدَّقْ بالدراهم العشرة إلّا واحداً»؛ فالأصل يوجب تحصيص العشرة بالتسعة، مع أنّه ليس للعشرة في نفسها حصّتان - تسعة وعشرة- حتّى يقال: إنّها أوجبت تحصيص العشرة بالعشرة ناقصاً واحد؛ فإنَّ ذلك ليس فرداً من العشرة. فالنسبة الاستثنائيّة لا تقبل التحصيص أصلاً.

• وكذا القول في حروف الإضراب: «جاء زيدٌ بل عمرو»، وحروف التفسير: «عندي إنسانٌ، أي: حيوان ناطق»، إلى كثيرٍ من الحروف التي لا يُتَصوّر فيها التحصيص.

وما ذلك إلّا لأنَّ التحصيص من نتائج المعنى الحرفي، وليس هو هو، بل هو النسبة، وهي قد توجب التحصيص وقد لا توجبه.

إذاً، فالصحيح أنَّ هذا الوجه لا يصحّ إلّا بإرجاعه إلى المسلك العامّ، وهو أنَّ الحرف موضوعٌ لما هو منشأُ الضيق، وهو النسبة، فيكون تعبيراً مسامحيّاً عن ذلك المسلك، وهو المسلك الثالث.

نعم، يحتمل أن يكون هناك توجيهٌ دقيقٌ لكلام السيّد الأُستاذ؟، إلّا أنَّ كلامه لا يفي ببيانه ولا بإثباته، وهو ما سنذكره بعنوان تحقيق الحال في هذا المسلك الثالث المشهور.

تحقيق الحال في المسلك الثالث

لقد تبيّن ممّا تقدّم في بيان المسلك الثالث المشهور أنَّ الحرف موضوعٌ بإزاء ماهيّة النسبة القائمة في أفق الذهن، المتقوّمةِ بشخص وجود الطرفين، والتي ليس لها تقرُّرٌ ماهويٌّ بقطع النظر عن عالم الوجود؛ فكأنّه في هذا المسلك يرى أنَّ القضيّة المعقولة في قولنا: «النار في الموقد» موازيةٌ للقضيّة الخارجيّة؛ فكما يوجد في الخارج (ظرفٌ) و(مظروفٌ) و(نسبةٌ بينهما)، كذلك يوجد في الذهن ثلاث موجودات ذهنيّة: اثنان منها موجوداتٌ في نفسها - وهما (النار) و(الموقد)- وواحدٌ منها موجودٌ لا في نفسه، وهي (النسبة القائمة بين الطرفين) في القضيّة المعقولة.

هذا هو محصّل المسلك الثالث.

ثُمَّ إنّنا عندما نتعقّل النار في الموقد، فلابدَّ من معرفة العناصر الخارجيّة والذهنيّة لهذه القضيّة المتعقّلة:

أ) العناصر الخارجيّة

أمّا في الخارج فلدينا عدّة عناصر يُقال بوجودها:

١. نار.

٢. موقد. وهذان العنصران من مقولة الجوهر.

٣. ربطٌ خارجيٌ ونسبةٌ موجودةٌ لا في نفسها تربط بينهما.

٤. ظرفيّةُ الموقد للنار.

٥. ومظروفيّةُ النار للموقد. والعنصران الأخيران مقولان داخلان عندهم في مقولة الإضافة.

٦. وقد نتعقّل شيئاً آخر يدخل عندهم في مقولة الأين، ويريدون بها الهيئةَ الوجوديّة الحاصلة بلحاظ ارتباط الشيء بالمكان.

وهناك روابط أُخرى قد نتصوّرها أيضاً؛ فإنَّ كلّ عرض من الأعراض مربوطٌ بمعروضه لا محالة، ولكنّنا نقتصر على محلّ الحاجة.

ب) العناصر الذهنيّة

عندما تنتقل هذه القضيّة إلى الذهن، فلا إشكال في أنَّ القضيّة المعقولة لا تشتمل على تصوّر الظرفيّة والمظروفيّة والأينيّة التي هي مفاهيم اسميّة؛ فإنّنا لم نتصوّرها أبداً عندما تصوّرنا النار في الموقد.

نعم، نحن ننتزع ذلك بنظر ثانوي، ولكنّ ذلك لم يَدخل في تصوّرنا بالنظر الأوّلي؛ إذ لم يكن تصوّرنا - في مرتبة منشأ الانتزاع- تصوّراً لمفهوم الظرفيّة والمظروفيّة، بل كان تصوّراً لشيءٍ هو منشأُ انتزاعٍ يمكن أن ننتزع منه ذلك.

وعلى هذا، فلم يبقَ من الأُمور الستّة المتقدّمة سوى الثلاثة الأُولى: (النار)، (الموقد)، (الربط).

البرهان على عدم انسحاب التغاير الخارجي على التغاير الذهني

نريد الآن أن نبرهن على أنَّ النار والموقد في عالم الذهن ليسا موجودين متعدّدين متغايرين على وزان وجودهما في الخارج، فنقول:

لو كان لدينا وجودان ذهنيّان متغايران: **أحدهما**: صورة ذهنيّة للنار، والآخر: صورة ذهنيّة للموقد، فلا يخلو:

١. إمّا أن لا يكون بين هاتين الصورتين ربطٌ ونسبة، فمعنى ذلك أنَّ ما أتصوّره حين أقول: «النار في الموقد» عينُ ما أتصوّره حين أقول: «النار الموقد»، مع أنّه يوجد في القول الأوّل شيءٌ ثالثٌ يضاف إليهما.

٢. وإمّا أن يكون بين هاتين الصورتين ربطٌ ونسبة. وهذا الربط:

أ) إمّا أن يكون مفهوم النسبة، وهو باطل؛ لأنَّ مفهوم النسبة ليس نسبة، بل هو مفهومٌ اسمي.

ب) وإمّا أن يكون واقع النسبة. وهذه النسبة:

▪ إمّا أن تكون مطابقةً للنسبة الخارجيّة على حدّ مماثلة المماثل للمماثل؛ فكما أنَّ النار الخارجيّة مظروفٌ والموقد ظرفٌ في الخارج، كذلك في الذهن.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّهما أمران ذهنيّان من مقولة الكيف النفساني، وليس أحدهما ظرفاً للآخر بحيث تكون الصورة الذهنيّة مكاناً للصورة الذهنيّة الأُخرى؛ فإنّها جميعاً أعراض وكلّها مجرّدة عن المكان. وعليه، فالنسبة الظرفيّة المكانيّة غير معقولة في الذهن.

▪ وإمّا أن تكون نسبةً أُخرى من النسب الحقيقيّة، مثل الاقتران الزماني[1]. وهذا ممكن، إلّا أنّها نسبة مباينة للنسبة الخارجيّة، فكيف يُعقل أن تحكي عنها؟

وعليه، فجميع الاحتمالات غير معقولة، فتكون الفرضيّة المتقدّمة غير معقولة أيضاً.

وبهذا نبرهن على أنَّ النار والموقد – في قولنا: «النار في الموقد» – ليسا موجودين في الذهن بوجودين اثنين متغايرين كما هو الحال في الخارج، بل

---

(١) فإنّها زمانيّة وإن لم تكن مكانيّة؛ فهذه النسبة مناسبة مع تجرّد الصورة (المقرّر).

لدينا وجودٌ واحدٌ في الذهن، وهو وجودٌ لماهيةٍ إذا حلّلناها نقول: هي ماهيّة النار في الموقد؛ فالنسبة جزءٌ تحليليٌّ من ماهيّة هذا الوجود الوحداني وليست موجودةً حقيقةً في أفق القضيّة المعقولة.

وكم يوجد فرقٌ بين المطلبين! فالنسبة في الوجود الذهني من قبيل الجنس أو الفصل في الوجود الخارجي؛ فكما يُمكن تحليل الإنسان الخارجي إلى «حيوان ناطق» مع أنَّ الحيوانيّة موجودةٌ تحليلاً لا وجوداً، فكذلك الأمر في الذهن حيثُ لا يوجد سوى وجود ذهني واحد، ماهيّته هي النار في الموقد، وهي تنحلّ إلى ثلاثة أجزاء: (نار)، و(موقد)، و(نسبة)؛ فالنسبة جزءٌ تحليليٌّ لهذا الوجود الذهني وليست جزءاً وجوديّاً.

خلاصة الكلام

وبهذا يتبيّن أنَّ ما هو مدلول الحرف وما هو مدلول الاسم يخلقان موجوداً واحداً في الذهن، لا موجودين.

وهذا أحد الفوارق الأساسيّة بين نشأة الذهن ونشأة الخارج:

أ) فإنَّ الخارج يتحفّظ على المغايرة بين وجود النار ووجود الموقد ويُنشئ ربطاً ونسبةً بينهما.

ب) ولكنّ الذهن لا يستطيع ذلك؛ لأنّه متى وُجد فيه أمران متغايران استحال أن يربط بينهما كما برهنّا على ذلك، ولذا يجعل الذهن القضيّة الخارجيّة الثلاثيّة وجوداً واحداً.

ولعلّ عدم الوضوح في هذا البحث نشأ من عدم التمييز بين النسبة التحليليّة وبين النسبة الحقيقيّة:

أ) فلو ادّعي أنَّ الحرف موضوعٌ للنسبة الحقيقيّة بحيث تكون موجوداً

ثالثاً في الذهن، فهذا غير صحيح. ولعلّ هذا هو الذي دفع السيّد الأُستاذ؟ إلى الإعراض عن مسلك المشهور، فذكر عباراتٍ غامضةً، من قبيل التحصيص والتضييق[1]. ومن المحتمل أن يكون نظره إلى هذا المطلب وإن لم تفِ به عباراته.

ب) أمّا إذا ادّعي أنَّ الحرف موضوعٌ للنسبة التحليليّة مع كون الموجود في الذهن أمراً واحداً، فهو صحيح ولا محيص عنه. وبذلك نعرف مفاد هيئة الجمل الناقصة، نحو قولنا: «الرجل العالم»[2].

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٧٥-٨٠، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الجهة الرابعة: في أقسام الوضع إمكاناً ووقوعاً، المقام الأوّل: في تحقيق المعاني.

(٢) أقول: قد يقال: إنَّ بالإمكان اختيار أحد الشقوق التي ذكرها السيّد الأُستاذ؟ في برهانه، وهو أنَّ المتحقّق في الذهن بين الطرفين - النار والموقد - هو النسبة الواقعيّة المكانيّة، ولا يرد عليه ما ذكره السيّد؟ من أنَّ الوجود الذهني غير قابل للنسبة المكانيّة ولا تحلّ إحدى الصورتين في الأُخرى؛ فإنَّ ذلك إنّما هو باعتبار اللحاظ التصديقي للصورتين. وأمّا باللحاظ التصوّري الكاشف عن الخارج فيمكن وجود النسبة الواقعيّة بينهما؛ لأنَّ الوجود الذهني - بالنظر التصوّري - نار وموقد، ومن الواضح وجود النسبة الواقعيّة بين النار والموقد.

فإن قلتَ: كيف اختلف الوجود الذهني بأحد اللحاظين عنه باللحاظ الآخر؟

قلنا: لا دليل على لزوم اتّحاد اللوازم والخصوصيّات بين اللحاظين، بل هما مختلفان جزماً؛ حيث تكون الصورة الذهنيّة بأحد اللحاظين كاشفةً وباللحاظ الآخر غيرَ كاشفة، فمن الممكن أن تكون ذات نسبةٍ بأحدهما ومجرّدةً عن النسبة باللحاظ الآخر.

فإن قلتَ: إنّك قد اعترفت بتماميّة البرهان باللحاظ التصديقي، ومعه يتبرهن أنَّ الصورة بهذا اللحاظ صورةٌ واحدة، فكيف تصبح صورتين باللحاظ التصوّري؟!

قلنا: من الممكن رفض نتيجة البرهان باللحاظ التصديقي أيضاً؛ فإنَّ غاية ما يثبته البرهان هو استحالة وجود الربط بين الصورتين الذهنيّتين باللحاظ التصديقي، وهذا

يناسب أحد أمرين: إمّا أن تكون الصورة واحدة، وإمّا أن تكون متعدّدة بلا ربط بينهما بهذا اللحاظ، فلا يتبرهن الشقُّ الأوّل بالتعيين على ما أراده السيّد الأستاذ؟.

فإن قلتَ: إنَّ ما يُثبت ذلك هو بداهة ارتباط الصورتين في قولنا: «النار في الموقد»، فيتعيّن الشقُّ الأوّل.

قلنا: كلا، فإنَّ الارتباط وإن كان موجوداً، إلّا أنّه لا يتعيّن أن يكون بكلا اللحاظين كما قلنا في أوّل هذا المبحث، بل يكفي أن تُثبت أنَّ الصورتين منفصلتان باللحاظ التصديقي، ولكنّهما متّصلتان باللحاظ التصوّري.

لكن مع ذلك، فإنَّ ما ذكرناه لا يكاد يتمّ؛ لما سبق أن برهن عليه السيّد؟ من تعلّق النسبة بالوجودين بما هما وجودان متشخّصان، ومعنى هذا تعلّقها بالوجودين الذهنيّين باللحاظ التصديقي، فإذا استحال ذلك - طبقاً للبرهان الأخير - تعيّن كونهما صورةً واحدة.

فإن قلتَ: إنَّ الوجودين التصوّريّين أيضاً نحوٌ من الوجود الذي يمكن أن تتعلّق به النسبة، وإن لم يمكن تعلّقه بين الوجودين التصديقيّين، فيتمّ ما ذكرناه.

قلنا: إنَّ معنى تعلّقها بالوجود التصوّري صرفاً هو تعلّقها بالعناوين الكاشفة، وهو منافٍ لكون طرفها هو الوجود المتشخّص؛ فإنَّ العنوان يكون كلّيّاً دائماً، وإذا كان طرفها كلّيّاً كانت النسبة كلّيّة أيضاً.

أقول: وبذلك أجاب بعض الإخوان<.

إلّا أنّه لا يخلو من مناقشة؛ وهو أنَّ العنوانيّة غيرُ ملازمة للكلّيّة؛ فإنَّ الصورة الذهنيّة قد تكشف باللحاظ التصوّري عن الكلّي، وقد تكشف عن الجزئي كما هو المفروض في قولنا: «النار في الموقد»، فيأتي التساؤل عن الصورة التي يكون المنكشف فيها جزئيّاً.

إلّا أن يقال: إنّه يكفي النقض بالصورة الأُخرى مع عدم احتمال الفرق في الصور الذهنيّة عموماً، فتأمّل.

هذا مضافاً إلى عدم التلازم بين كلّيّة الطرفين وبين كلّيّة النسبة - لا في الذهن ولا في الخارج - بعد البرهان على أنّها لا تقوم إلّا بين وجودين واقعيّين، فيتعيّن القول بأنّها تقوم بالعنوان بذاته لولا أن يكون هذا في واقعه رجوعاً إلى اللحاظ التصديقي، فتأمّل (المقرّر).

القول المختار في المعاني الحرفية

لقد تقدّم أنَّ لدينا ثلاث نسب: النسبة الواقعيّة الخارجيّة، والنسبة الواقعيّة الذهنيّة، والنسبة التحليليّة:

١، ٢. **النسبة الواقعيّة**: وهي تستدعي - سواءً أكانت ذهنيّة أم خارجيّة- أمرين وجوديّين يكونان طرفين لها.

٣. **النسبة التحليليّة**: وهي لا تستدعي طرفين تشكّل ربطاً بينهما، بل لدينا هنا أمرٌ وجوديٌّ واحد، أحدُ أجزاءِ ماهيّته هو النسبة. وقد برهنّا على أنَّ مفاد الحرف ليس النسبة الواقعيّة الذهنيّة، فضلاً عن النسبة الواقعيّة الخارجيّة.

وبناءً على هذا، فإنَّ المسلك الثالث الذي يُتراءى منه أنَّ الحروف موضوعةٌ للنسبة الواقعيّة الذهنيّة غيرُ صحيح، بل لابدَّ من إصلاحه والقول بأنّها موضوعةٌ للنسبة التحليليّة.

نعم، ما قلناه ينطبق على النسبة الأوّليّة للحروف، لا على النسب الثانويّة؛ فإنَّ النسب الأوّليّة تحليليّةٌ دائماً، بخلاف النسب الثانويّة.

ونقول في مقام توضيح ذلك: إنَّ لدينا في باب المفاهيم الاسميّة معقولاتٍ أوّليّةً ومعقولاتٍ ثانويّة؛ فالمعقولات الأوّليّة هي المفاهيم الموازية لِما في الخارج، كالإنسان والبياض. والمعقولات الثانويّة هي المفاهيم المتحصّلة في طول المعقولات الأوّليّة بحسب أُفق المعقولات الأوّليّة في الذهن؛ فبعد أن نتصوّر (الإنسان) و(الحيوان) و(الناطق) نقول: «الإنسان نوعٌ»، و«الحيوان جنسٌ» و«الناطق فصلٌ».

ويُمكن أن نتصوّر شبيه ذلك في باب النسب الحرفيّة أيضاً؛ فإنّها على

قسمين:

القسم الأوّل: النسب الحرفيّة التي توازي ما في الخارج، كالنسبة الظرفيّة القائمة بين الظرف والمظروف، وهي نسبةٌ أوّليّة؛ لأنّها توازي ما في الخارج.

القسم الثاني: النسب الثانويّة التي لا يكون تحصُّلها وانتزاعها من الخارج، بل من أُفق عقد القضيّة في الذهن، أي: من الوجود الذهني لا من الخارج، من قبيل النسبة الإضرابيّة والاستثنائيّة والتوكيديّة والتحقيقيّة ونحوها..

فالنسبة الإضرابيّة - كقولنا: «جاء زيدٌ، بل عمرو» - تدلّ على الإضراب بنحوٍ حرفيٍّ لا بنحوٍ اسمي، وهي نسبةٌ قائمةٌ بين المُضْرَب عنه وبين المُضْرَب إليه، وهي نسبة ثانويّة. والموطن الأصلي للنسبة الظرفيّة هو الخارج، أمّا النسبة الإضرابيّة فموطنها الأصلي هو الذهن؛ إذ لو لم يكن هناك حاكمٌ ومستعمِل لَمَا كان للنسبة الإضرابيّة معنىً أصلاً ولا معنى لوجودها في الخارج.

وحينئذٍ نقول: إنَّ ما قلناه وبرهنّا عليه من أنَّ مفاد الحرف هو النسبة التحليليّة لا الواقعية ولو ذهناً، كان المنظور فيه هو القسم الأوّل من الحروف الموضوعة للنسب الأوّليّة، مثل: (في) و(من) و(عن) و(على).

وأمّا في النسب الثانويّة التي يكون موطنها الأصلي هو نفس الذهن ولا تكون متحصّلَةً من الخارج - كالنسبة الإضرابيّة- فإنَّ ما وضع له حرف (بل) هو النسبة الإضرابيّة، وليس في ذهننا وجودٌ واحدٌ هو وجودٌ لزيد وعمرو معاً، بل هنا وجودٌ ذهنيٌّ للمُضْرَب عنه، ووجودٌ ذهنيٌّ آخرُ للمُضْرَب إليه،

وتقوم بينهما نسبةٌ فنائيّةٌ اندكاكيّةٌ هي النسبة الإضرابيّة.

ولا يأتي هنا البرهان الذي ذكرناه؛ لأنَّ النسبة الإضرابيّة واقعاً يمكن أن تقوم بين طرفين؛ لأنَّ حاقَّ موطنِها هو الذهن، بخلاف النسب الأوّليّة التي يكون موطنها الخارج؛ فإنَّ النسبة المكانيّة غير معقولة في الذهن بين الوجودين الذهنيّين، ولكنّ النسبة الإضرابيّة ممكنةٌ بينهما، وبها يرتبط أحدُهما بالآخر نحوَ ارتباطٍ بحيث يُنتزع من الطرفين أنّهما متضايفان، فيقال: «زيدٌ معدولٌ عنه»، و«عمرو معدولٌ إليه»؛ فهي تحصل بين طرفين ذهنيّين مستقلّين، والمقصود هو الصور الذهنيّة بما هي حاكيةٌ عن الخارج.

هذا هو المختار في باب الحروف:

١. ففي القسم الأوّل الذي يضمّ النسب الأوّليّة التي يكون أصلُ موطنها هو الخارج، يتعيّن أن يكون مفاد الحروف هو النسب التحليليّة، لا النسب الواقعيّة.

٢. أمّا في النسب الثانويّة التي يكون أصلُ موطنها هو عالم الذهن، فيتعيّن أن يكون مفاد الحروف عبارة عن النسب الواقعيّة الذهنيّة[1].

---

(١) أقول: نعم، قد يرد هنا إشكالٌ يُنتج التفصيل في النسب الأوّليّة بناءً على استحالة تحقّقها في الذهن مطلقاً بالبرهان المتقدّم، وكان نتيجة ذلك الالتزام بوجودها التحليلي، فنقول: إنَّ النسب على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما يوجد في الخارج ويستحيل وجوده في الذهن، كالنسبة الظرفيّة ونحوها من النسب الأوّليّة.

القسم الثاني: ما يوجد في الذهن ويستحيل وجوده في الخارج، وهو يضمّ كلّ النسب الثانويّة.

القسم الثالث: ما يمكن وجوده في الذهن والخارج معاً، كالاقتران الزماني - كما

اعترف به السيّد الأُستاذ؟ في ما سبق- ولعلّ منها نسبة العلّيّة وغيرها.

إذا عرفت ذلك فقد تحصّل لنا أنَّ النسب الأوّليّة الخارجيّة تنقسم إلى (ما يستحيل وجوده في الذهن) و(إلى ما يمكن وجوده فيه)، كالاقتران الزماني.

ومنه نعرف أنَّ البرهان الذي ذكره السيّد؟ خاصٌّ بالنسب الأوّليّة التي يستحيل وجودها في الذهن.

وأمّا النسب التي يُمكن وجودها في الذهن فلا يتمّ فيها البرهان المتقدّم، وإنّما يقال بإمكان قيامها في الذهن بين طرفين ذهنيّين مستقلّين؛ لإمكان وجودها في الذهن بنفسها، شأنها في ذلك شأنُ ما قاله السيّد؟ حول النسب الثانويّة.

فإن قلتَ: قد لا تكون النسبة الزمانيّة مماثلةً للنسبة الخارجيّة، كما لو كان الاقتران الذهني فعلياً والاقتران الخارجي المحكي سابقاً، كما في قولنا: «كنت مع زيد بالأمس»، فيتعيّن - في مثل هذا ونحوه- أن تكون النسبة الزمانيّة تحليليّة.

قلنا: يكفي النقض على الكبرى التي ذكرها السيّد؟ - وهي أنَّ «كلّ النسب الأوّليّة تحليليّة»- ولو بموردٍ واحد، وهو صورة تماثل النسبة الزمانيّة الذهنيّة مع النسبة الخارجيّة، كما لو كانت كلتا النسبتين حاليّة.

فإن قلتَ: إنّنا إن تكلّمنا على صعيد الوضع فسنجد أنَّ وضع (مع) للنسبة القائمة بين طرفين مستقلّين لا يفي بكلّ النسب الزمانيّة الذهنيّة؛ لفرض كون النسبة - في صورة عدم تماثل الذهن مع الخارج في الزمان - تحليليّة، ولكنّ وضع (مع) للنسبة التحليليّة الزمانيّة يفي بكلتا الصورتين وممكنُ الاستعمال في كلا الموردين، حتّى في صورة التماثل.

قلنا: يردّ ذلك أمران:

الأمر الأوّل: أنّنا لا نتكلّم على صعيد الوضع، وإنّما نتكلّم على صعيد البرهان الثبوتي.

الأمر الثاني: أنّنا لو تكلّمنا على صعيد الوضع فمن الممكن أن يقال: إنَّ (مع) موضوعةٌ للنسبة الاقترانيّة الزمانيّة على الفرض، وهذا ما يكون مصداقه الذهني على نحوين:

تارةً: نسبة قائمة بين طرفين مستقلّين.

وأُخرى: نسبة تحليليّة بين طرفين تحليليّين، ولا يكون ذلك محلّاً بالوضع.

هذا، ولكنّ ما ادّعيناه لا يكاد يتمّ؛ لأنّه وإن كان يُمكن أن توجد بعضُ النسب الأوّليّة في الذهن بنفسها - من قبيل (الاقتران) و(العلّيّة)- إلّا أنّها لا تكون كاشفةً عن الخارج أصلاً. وما يكون كاشفاً عن الخارج هو وجودها التحليلي خاصّة.

وتوضيح ذلك: أنّه يوجد في الذهن مرتبتان من الوجود أو اللحاظ:

١. **مرتبة اللحاظ التصديقي**، أي: وجود الصورة الذهنيّة بوصفها وجوداً نفسانيّاً معيّناً مشخّصاً. وهو بهذا اللحاظ يكون مشمولاً للقوانين الكونيّة المناسبة له؛ من قبيل الاقتران الزماني والعلّيّة، أي: نشوء بعض الصور الذهنيّة من بعض بتداعي المعاني وغيره. أو الملازمة بين صورتين، كصورة اللفظ وصورة المعنى.. إلى غير ذلك من القوانين.

ولا ربط للذهن - بهذا اللحاظ أو هذه المرتبة من الوجود - بالكشف عن الخارج أصلاً.

٢. **مرتبة اللحاظ التصوّري**: أو مرتبة عالم الكشف عن الخارج. ويكون بهذا اللحاظ مشمولاً لقوانين أُخرى؛ من قبيل صحّة الحمل، فيقال: «النار محرقة». ومن قبيل مصداقيّة ما في الذهن للمفهوم الواقعي، فيقال: «النار الذهنيّة نار»، أو أنّه قد تصوّر النار.

وحينئذٍ نعرف بجلاء أنّ النسبة الزمانية والعلّيّة وغيرها لا يمكن أن تُحفظ في كلا اللحاظين، بل إنّ ما يوجد منها باللحاظ الأوّل قد لا يوجد ما يماثله باللحاظ الثاني، وقد ينعكس الأمر.

ومثال الأوّل: أن أتصوّر السيّد الحكيم قدس سره وابن سينا في وقتٍ واحد، مع أنّهما ينتميان في الخارج إلى زمانين مختلفين.

ومثال الثاني: ما لو تصوّرت المقترنين بتصوّر طولي في الزمان، فأتصوّر الفوق أوّلاً، ثُمّ أتصوّر التحت مثلاً.

وفي ذلك كلّه لا يكون الكاشف عن الخارج عبارة عن الاقتران أو الاختلاف الزماني باللحاظ الأوّل، بل هو الاقتران أو الاختلاف الزماني باللحاظ الثاني.

ومنه يتبرهن أنّه ليس في مجرّد تقارن الصورتين تكويناً في الذهن أيّةُ جهةٍ من الكاشفيّة، سواءٌ أكان الخارج مماثلاً له أم مختلفاً.

إذاً، فلابدَّ من البحث عن سنخ نسبةٍ زمانيّةٍ أُخرى يكون ملحوظاً فيها الكشفُ عن الخارج، وليس ذلك إلّا النسبة باللحاظ التصوّري.

وحينئذٍ نقول: إنَّ البرهان الذي ذكره السيّد؟ تامٌّ حتّى في النسبة الزمانيّة؛ إذ من المستحيل أن توجد النسبة الزمانيّة الواقعيّة - بين زيد وعمرو الخارجيّين- في الذهن، فإذا أُريد الكشف عنها في الصورة الذهنيّة لم يمكن التوصّل إلى ذلك إلّا بالنسبة التحليليّة أو الاقتران الزماني التحليلي.

إذاً، فالاقتران الزماني بوجوده التكويني في الذهن غيرُ كاشفٍ وليس له ما بإزاء في الخارج، وما يراد الكشف عنه - وهو الاقتران الخارجي- يستحيل وجوده في الذهن.

وكذا في العلّيّة؛ فإنَّ صورة النار توجِد صورة الحرارة من باب تداعي المعاني، لا أنّها تكون علّةً للحرارة بالمعنى الخارجي. وعليه، فهاتان علّيتان متباينتان، فلا تكون إحداهما كاشفةً عن الأُخرى.

وبعبارة أُخرى: إنَّ ما يراد الكشف عنه مباينٌ لِما هو موجودٌ في الذهن، ولا يمكن أن يكشف المباين عن المباين. وما هو مندكٌّ في الخارج وكاشفٌ عنه ليس عبارة عن النسبة الزمانيّة التي توجد في الذهن بين طرفين مستقلّين، فيتبرهن القول بأنَّ النسب الأوّليّة على غرارٍ واحدٍ في وجودها التحليلي (انتهى) (المقرّر).

المقام الثاني

في تحديد معنى الهيئات

وسيكون البحث في هذا المقام تطبيقاً - بحسب نظرنا- للنتائج التي انتهينا إليها في المقام الأوّل، فيقع الكلام في تشخيص مفاد الجمل التامّة نحو: «زيدٌ عالم»، أو الناقصة، نحو: «زيدٌ العالم».

المسالك المطروحة حول مفاد الجمل

بدايةً يوجد في الجمل مسلكان:

١. المسلك المنسوب إلى المشهور(١)

وهو أنَّ مفاد الجملة [التامّة] هو النسبة بين الطرفين: الموضوع والمحمول. وكذلك مفاد الجملة الناقصة؛ فإنَّه عبارة عن النسبة بين الوصف والموصوف.

إلَّا أنَّهم يقولون: إنَّ الجملة التامّة موضوعةٌ للنسبة التامّة، والجملةَ الناقصةَ موضوعةٌ للنسبة الناقصة؛ فكأنَّهم يتصوّرون سنخين من النسبة يمكن تصوّرهما بين زيد وعالم:

---

(١) نسبه السيّد الخوئي في محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٤، بحث الإنشاء والإخبار، وفي: دراسات في علم الأُصول ١: ٤٦، الأمر الثالث: الوضع، المقام الثاني: الهيئات: «والمشهور أنَّ الهيئة في الجمل الاسميّة تدلّ على ثبوت النسبة الخارجيّة في الكلام الموجب، وعلى سلبها أو النسبة السلبيّة في الكلام المنفي».

النسبة الأُولى: تامّة، وذلك في قولنا: «زيدٌ عالمٌ».

النسبة الثانية: ناقصة، وهي مفاد قولنا: «زيدٌ العالم».

ولهذا قالوا بأنَّه يصحّ السكوت على جملة «زيدٌ عالمٌ»، بخلاف جملة «زيدٌ العالم» التي لا يصحّ السكوت عليها.

٢. مسلك السيد الأستاذ

في مقابل ذلك يوجد مسلكٌ آخر اختاره السيّد الأُستاذ؟[١]؛ حيث ادّعى أنَّه لا يعقل أن تكون الجمل موضوعةً للنسب، ولم يتعقّل التماميّة والنقصان في النسب.

وقد اعترض؟ على مسلك المشهور بعدّة اعتراضات وجعلها برهاناً على مسلك آخر، وهو أنَّ الجملة الخبريّة التامّة موضوعةٌ لأمرٍ نفسانيٍّ عبارة عن قصد الحكاية عن ثبوت الشيء أو عن نفيه، وأنَّ الجمل الناقصة موضوعةٌ لعين ما اختاره في باب الحروف؛ فقد اختار هناك[٢] أنَّ الحروف موضوعةٌ لتحصيص المعاني الاسميّة وتضييقها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى هيئة التوصيف في قولنا: «زيدٌ العالم»؛ فإنَّها موضوعةٌ لتحصيص زيد بالعلميّة.

وسوف يتّضح هذان المسلكان وتحقيقُ الحال فيهما بذكر الاعتراضات الأربعة التي وجّهها السيّد الأستاذ؟ إلى مسلك المشهور، فلابدَّ إذاً من ذكر هذه الاعتراضات:

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٨٥، الإنشاء والإخبار.

(٢) راجع راجع محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٧٥، المعاني الحرفيّة، دراسات في علم الأُصول ١: ٤٤ – ٤٥، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني.

الاعتراض الأوّل

وحاصله أنّه كيف تقولون بأنّ الجملة موضوعةٌ للنسبة، مع أنّ النسبة لا تتصوّر أصلاً في بعض موارد الجمل، كما هو الحال في قولنا: «شريكُ الباري ممتنع»؛ فإنّه لا يُتعقَّل نسبةٌ خارجيّةٌ بين شريك الباري وبين الامتناع؛ لأنّ تحقّق النسبة فرعُ تحقّق طرفيها. وكذلك في قولنا: «العنقاء ممكنةٌ»، مع أنّ هذه الجملة صحيحةٌ من الناحية اللغويّة والنحْويّة(١).

فهذا دليلٌ على أنّ مفاد الجملة ليس النسبة، وإلّا لم يمكن تعقُّل مثل هذه الجمل التي يكون وجود الطرفين فيها مستحيلاً.

والتحقيق في المقام بأن يقال: ماذا يريد المعترض بالنسبة التي يناقش في كونها مأخوذةً في مدلول الجملة؟

أ) فإن كان يريد بها النسبةَ الخارجيّة كما هو صريحُ كلامه - حيث ذكر أنّ المشهور يقولون بوضع الجمل للنسب الخارجيّة- فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ المشهور لا يريدون بالنسبة: النسبةَ الخارجيّة. وهذا الكلام شبيهٌ بما صدر منه في المقام الأوّل؛ حيث فسّر كلامَ الشيخ الحاج [المحقّق الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ](٢) بأنّه يريد من النسبةِ الوجودَ الرابط الخارجي، مع أنّ

---

(١) راجع دراسات في علم الأُصول ١: ٤٦، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني، الهيئات.

(٢) أُنظر: دراسات في علم الأُصول ١: ٣٩-٤٠، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني: في وقوع الوضع العامّ والموضع له الخاصّ، الهداية في علم الأُصول ١: ٥٠، في ما يذكر في مقدّمة علم الأُصول، الأمر الثالث: في الوضع، معاني هيئات المركّبات، غاية المأمول من علم الأُصول ١: ١٣١-١٣٢، مبادئ علم الأُصول، الكلام في الوضع، وضع الهيئات.

المشهور لم يكونوا يريدون هناك الوجود الرابط الخارجي ولا النسبة الخارجيّة أصلاً، بل أرادوا معنى أعمق سيأتي توضيحه.

ثانياً: إذا كان ملحوظكم هو النسبة الخارجيّة، فلماذا خصّصتم الاعتراض بجملتين أو أربعة؟ فإنَّ النسبة الخارجيّة غير موجودة في القضايا الحمليّة المبنيّة على الهوهويّة، من قبيل قولنا: «زيدٌ عالمٌ»؛ إذ قد توجد نسبةٌ خارجيّة بين زيد والعلم، ولكنّ المحمول هنا ليس (العلم)، بل (عالمٌ)، والعالمُ هو عين زيد ووصفٌ اشتقاقيٌّ متّحدٌ معه، كما يأتي توضيحه في بحث المشتقّ.

إذاً، لا توجد نسبة خارجيّة بين زيد والعالم؛ لأنّها إنّما تُتَعقَّل فيما إذا كانت هناك اثنينيّة بينهما، وحيث لا اثنينيّة فلا تتعقّل النسبة الخارجيّة.

ب) وإن كان يريد بها النسبةَ بين المفاهيم، فسيأتي تصويرُ هذه النسبة حتّى في مثل قولنا: «شريكُ الباري ممتنعٌ».

الاعتراض الثاني

وكأنَّ السيّد الأُستاذ؟ قد بنى الاعتراض الثاني الموجّه إلى مسلك المشهور على مسلكه في باب الوضع؛ فقد سبق أنّه اختار في حقيقة الوضع أنّه عبارة عن التعهّد، أي: تعهّد الواضع بأنّه متى أتى باللفظ فإنّه قد أراد معناه[1].

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٤ – ٤٥، تمهيد: في حقيقة الوضع، دراسات في علم الأُصول ١: ٣٢ – ٣٣، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المختار في حقيقة الوضع، الهداية في الأُصول ١: ٢٧، في ما يذكر في مقدّمة علم الأُصول، الأمر الثالث: في الوضع، غاية المأمول من علم الأُصول ١: ١١٣، الكلام في الوضع.

وقال[١]: بناءً على أنَّ الوضع هو التعهّد، فلابدَّ أن يكون المعنى الموضوع له أمراً داخلاً تحت اختيار الواضع ليعقل التعهّد به؛ إذ لا معنى للتعهّد بما لا يدخل تحت الاختيار.

ومعه، فالنسبة بين (زيد) وبين (عالم) ليست تحت اختيار الواضع ولا المستعمل؛ فإنّي لا أستطيع أن أجعل زيداً عالماً ولا الشيخ المفيد عالماً، فلا يعقل التعهّد بهذه النسبة وأنّه متى قال الواضع: «زيدٌ عالم» فالنسبة واقعة؛ فإنّها ليست تحت اختياره. وما هو تحت اختياره هو أمرٌ نفسانيٌّ عبارة عن قصد الحكاية عن علم زيد؛ فهذا مطلب معقولٌ، وذاك أمر غير معقول.

وهذا الاعتراض أعجب من الاعتراض السابق؛ لأنّنا إذا جارينا هذا الطرز من التعبير فماذا نقول عن الحروف التي اعتبر السيّد الأُستاذ[٢] أنّها موضوعةٌ لتحصيص المفاهيم الاسميّة: فهل التحصيص تحت الاختيار لو قلنا مثلاً: «زيدٌ في السماء ممكنٌ»؟ وماذا نقول في المفاهيم الأفراديّة، فإن كان زيدٌ ابنَ خالد، فما معنى التعهّد بابن خالد؟

ويكون حلُّ هذه المغالطة بِأن يُقال: إنّه لا إشكال - بناءً على مسلك التعهّد - في أنَّ المتعهَّد به أمرٌ نفسانيٌّ دائماً؛ لأنَّ الإنسان لا يتعهّد - بناءً على هذا المسلك - إلّا بما يرجع إلى اختياره، حتّى في الكلمات الأفراديّة؛ فالمتعهَّد به

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٥، بحث الإنشاء والإخبار، دراسات في علم الأُصول ١: ٤٧، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني، الهيئات، الهداية في علم الأُصول ١: ٥٠، في ما يذكر في مقدّمة علم الأُصول، الأمر الثالث: في الوضع، معاني هيئات المركّبات.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الفيّاض) ١: ٧٥، المعاني الحرفيّة؛ دراسات في علم الأُصول ١: ٤٤ - ٤٥، الأمر الثالث: في الوضع، المقام الثاني.

في المفاهيم الأفراديّة هو إخطار صورة النار أو زيد في ذهن السامع، أي: إنَّ الصورة تنتقش تصوّراً في ذهن السامع. ومعنى أنَّ الحرف موضوعٌ للتحصيص: أنّنا تعهّدنا بإخطار الحصّة في ذهن السامع.

أمّا في الجملة التامّة: فلو قلنا بالتعهّد لا يكون هناك منافاةٌ بينه - أي: بين مسلك التعهّد- وبين مسلك المشهور. ومرجع ذلك إلى أنَّ الواضع قد تعهّد بإخطار صورة هذه النسبة في ذهن السامع، وهو أمرٌ معقولٌ على مسلك التعهّد.

ومعه، فإنَّ مسلك التعهّد لا يقتضي إبطالَ المسلك الأوّل، بل غايةُ ما يقتضيه هو أنَّ المتعهَّد به أمرٌ نفساني. أمّا ما هو هذا الأمر النفساني، فالمشهور يقول: إنَّه إخطارُ النسبة تصوّراً، بينما يقول المسلك الثاني: إنَّه قصدُ الحكاية عن وقوع النسبة في الخارج. ولا ربط لهذا الخلاف أصلاً بمسلك التعهّد.

الاعتراض الثالث

وكأنَّ هذا الاعتراض[1] مبنيٌّ على أصلٍ موضوعيٍّ مفاده: أنَّ جملة «زيدٌ عالم» تختلف عن الكلمات الأفراديّة في نكتةٍ، وهي أنَّه ليس للكلمات الأفراديّة دلالةٌ تصديقيّة، بل لها دلالة تصوّريّة فحسب. وأمّا الجملة فلها دلالة تصديقيّة، أي: إنّها توجب التصديق - ولو ظنّاً واقتضاءً[2]- للسامع بمدلولها، بخلاف الكلمات الأفراديّة. وحينئذٍ:

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٥، بحث الإنشاء والإخبار، المقام الأوّل: في الجملة الخبريّة وبطلان مسلك المشهور، الهداية في علم الأُصول ١: ٥١، في ما يذكر في مقدّمة علم الأُصول، الأمر الثالث: في الوضع، معاني هيئات المركّبات.

(٢) في الأصل المخطوط: «ولو ظنّاً»، وكتب فوق هذه الكلمة: «اقتضاء». وفي تقريرَي السيّد عبد الغني الأردبيلي قُدِّسَ سِرُّه والشيخ حسن عبد الساتر: «ولو ظنّاً»، وربما أيّده ما في تقرير السيّد الحائري: «ولو اقتضاءً وشأناً».

أ) إن كان مدلولها هو النسبة كما يقول المشهور، فيلزم أن لا يكون لها دلالةٌ تصديقيّة؛ إذ من الواضح أنّ مجرّد سماع الجملة من فم إنسانٍ لا يكفي للتصديق بوقوع النسبة في الخارج ما لم يكن ثقةً عندنا، وكثيراً ما نسمع الجملة ونحن نقطع بعدم [صدقها].

ب) وأمّا إذا كان مفاد الجملة هو قصد الحكاية فالدلالة التصديقيّة محفوظة؛ لأنّنا إذا سمعناها من المتكلّم فمن الطبع الأوّلي أن نظنّ أنّه يقصد الحكاية، سواءٌ أكان صادقاً أم كاذباً، وحيث فرضنا أنّ في الجملة قصدَ الحكاية فيتعيّن الثاني دون الأوّل.

إلّا أنّ هذا الاعتراض لا يمكن المساعدة عليه أيضاً؛ لأنّنا: تارةً: نبني في باب الوضع على مسلك التعهّد، وأُخرى: على الحقّ المشهور في باب الوضع من أنّ الوضع غير التعهّد.

أ) فإن مشينا على المسلك الحقّ: فقد تبيّن أنّ الدلالة التي تنشأ من الوضع هي دائماً الدلالة التصوّريّة لا التصديقيّة، بمعنى: أنّه ينتقش في ذهن السامع تصوّرٌ ولو من اصطكاك حجرين، ولا يوجد دلالة تصديقيّة تنشأ من الوضع أصلاً، لا في المفردات ولا في الجملة، الناقصة منها والتامّة.

فحين توضع الجملة للنسبة - بناءً على مسلك المشهور - فإنّ غاية ما يطلب منها هو أن يكون لها دلالةٌ على النسبة تصوّراً بحيث تنتقش صورتها في ذهن السامع، وذلك على حدّ تصوّر النار عند سماع لفظها، ولا يعقل أن يُطلب من الوضع أكثرُ من هذا المقدار.

وأمّا الدلالة التصديقيّة للجملة التامّة فليس منشأها الوضع، بل سيأتي في مبحث تبعيّة الدلالة للإرادة أنّها تنشأ من ظهورات سياقيّة وأمارات نوعيّة

غير باب الأوضاع.

فحينما يقول إنسانٌ غافل: «زيدٌ عالم» تحدث دلالتان:

الدلالة الأُولى: صورة النسبة، وهي المستندة إلى الوضع.

الدلالة الثانية: أنَّ هذا الإنسان أراد أن يحكي عن ذلك ويخبر عنه. وهذه الدلالة غير مستندة إلى الوضع، بل هي ناشئةٌ من ظهور حاله، ولهذا تتحكّم فيها القرائن الحاليّة ونحوُها، ومنها نستظهر أنّه يقصد الحكاية عن هذا المطلب، فلا يمكن أن نطلب هذه الدلالة من الوضع.

ب) وأمّا إذا سلكنا مسلك التعهّد فتكون الدلالة الوضعيّة دائماً دلالة تصديقيّة حتّى في الكلمات الأفراديّة، فضلاً عن الجمل التامّة؛ فإنّه إذا قال: «نارٌ» فمعنى ذلك أنّه متى أتى باللفظ فإنّه يقصد إخطار هذا المعنى، فيُستكشف - بالدلالة الوضعيّة- أنّه يوجد في نفس المتكلّم قصدُ إخطار هذا المعنى، وهذه دلالة تصديقيّة.

ففي قولنا: «زيدٌ عالم» تكون دلالتها تصديقيّة، بمعنى الإتيان بما تعهّد به. غاية الأمر أنّه يبقى خلافٌ بين المشهور وبين السيّد الأُستاذ؟؛ حيث إنَّ دلالة الجملة على مسلك المشهور هي إخطار النسبة، بينما هي على مسلك السيّد الأُستاذ؟ قصدُ الحكاية[1].

وعلى أيّة حال، فالدلالة التصديقيّة للجملة محفوظة، فلا ربط لكون الدلالة تصديقيّةً بمحلّ الكلام.

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٠ - ٨١، المعاني الحرفيّة، الأمر الثالث: في معانيها جميعاً حكائيّة. ولا يخفى على مَن يراجع أبحاث السيّد الخوئي قدس سره أنّه لا يرى فارقاً في النتائج المترتّبة على مسلك الوضع عنده بين المعنى الحرفي وبين الجمل الإنشائيّة والإخباريّة وغيرها، كما صرّح في ذلك مرّاتٍ وكرّات.

الاعتراض الرابع

وهـو أوجـه الاعتراضـات وأمتنهـا وإن لم يـذكره الـسيّدُ الأسـتاذ؟ في كتاباته، وحاصله: أنَّ المـشهور يبنـون عـلى أنَّ الجملـة موضـوعةٌ للنـسبة[1]، وحينئذٍ فيجب أن نفرّق بين الجملة التامّة والناقـصة - كقولنـا: «علـم زيـد» و«زيدٌ عالم»- مع أنَّ المشهور يذهبون إلى أنَّ كليهما موضوعٌ للنسبة[2]، فكيـف يمكن أن نفرّق بين هاتين الجملتين ونفسّر كيف أنَّ إحداهما ناقصة والأُخـرى تامّة؟!

يقول المشهور بدواً في الجواب: إنَّ لدينا نسبتين[3]:

١. نسبة تامّة بين زيد وبين العلم، وهـي التـي تـدلّ عليهـا جملـة «زيـدٌ عالم».

٢. ونسبة ناقصةٌ تدلّ عليها جملةُ: «علمُ زيد».

وهذا الأمر - كما يقول الـسيّد الأُسـتاذ؟[4]- غـير متعقَّـل؛ لأنَّ النـسبة ليست شيئاً يزيد وينقص، وإنَّما هي أمرٌ بسيطٌ غيرُ قابـلٍ للزيـادة والنقـصان، ومعه لا نتصوّر نحوين من النسبة حتّى نتـصوّر فرقـاً بـين هـاتين الجملتـين،

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٨، المقدّمة، السادس: وضع المركّبات، نهاية الدراية ١: ٢٤-٤٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في تعريف الوضـع وأقـسامه، الوضـع في الحـروف، نهايـة الأفكار ١-٢: ٥٤، المقدّمة، الأمر الثاني: في شرح معاني الهيئات، ودراسات في علـم الأُصول ١: ٤٦، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الهيئات.

(٢) راجع المصادر المتقدّمة.

(٣) راجع المصادر المتقدّمة.

(٤) لم نعثر عليه في مظانّه. وإن كان قد نقله عنـه أيـضاً في بحـوث في علـم الأُصـول ١: ٢٦٨، مباحث الدليل اللفظي، مبحث الهيئات، هيئات الجمل التامّة الخبريّة.

فيكون المشهور إذاً عاجزاً عن التفريق بين الجملة التامّة والجملة الناقصة.

هذا بخلاف ما إذا بَنَيْنا على المسلك الثاني، وقلنا بأنَّ الجملة الناقصة موضوعةٌ للنسبة التخصّصيّة ودالّةٌ عليها بالدلالة التصوّريّة، وأنَّ الجملة التامّة موضوعةٌ لقصد الحكاية، فتكون دلالتها تصديقيّة، وبهذا تختلف الجمل التامّة عن الجمل الناقصة.

التحقيق في تصوير الفارق بين النسبتين

ولكنّ التحقيق: أنَّ التماميّة والنقصان من شؤون النسبة بما هي هي وفي المرتبة السابقة على طروء التصديق أو النفي أو أيّة حالة نفسانيّة عليها، وأنّها - تحت النظر التصوّري - تارةً تكون تامّة وأُخرى ناقصة، وأنَّ الفرق بين «زيدٌ عالم» وبين «علم زيد» أو «زيد العالم» ليس وجود التصديق في أحدهما دون الآخر، بل لابدَّ من تصوير فرقٍ بينهما في عالم التصوّر المحض قبل أن نصل إلى مرحلة التصديق.

وممّا يشهد لذلك: أنَّ أداة الاستفهام في قولنا: «هل زيد عالم؟» قد طرأت على جملة «زيدٌ عالم». ومن الواضح أنّه ليس لهذه الجملة دلالةٌ تصديقيّة؛ لأنَّ المتكلِّم مستفهمٌ وليس في مقام الحكاية والتصديق، وما يُعقل الاستفهام عنه هو المطلب التصوّري لا التصديقي، فلابدَّ من افتراض أنَّ مفاد «زيدٌ عالم» عبارة عن مطلب تصوّري محض لِيُعقل تعلُّق الاستفهام به.

ولو أردنا - في هذا المثال بالذات - أن نبدّل «زيدٌ عالم» بجملة ناقصة فنقول: «هل زيدٌ العالم»، عندها سيكون الاستفهام ناقصاً ويحتاج إلى متمّم، كقولنا: «هل زيدٌ العالمُ موجودٌ؟».

فقولنا: «هل زيدٌ عالم» صحيح، وقولنا: «هل زيدٌ العالم» غير صحيح،

مـع أنَّ كلـيهما مـتمحّضٌ في المطلـب التـصوّري، فلـماذا صـحّ أحـدهما دون الآخر؟!

لا يمكن لصاحب المسلك الثاني أن يقول: إنَّ هـذا مـن جهـة أنَّ «زيـدٌ عالمٌ» مطلب تصديقي و«زيدٌ العالم» تصوّري؛ لعدم معقوليّة الاستفهام عـن المطلب التصديقي، وهـذا شـاهدٌ عـلى أنَّ كـلا المطلبـين تـصوّري، مـع أنَّهـما مختلفان، وذلك بدليل أنّـه يـصحّ دخـول أداة الاسـتفهام عـلى أحـدهما دون الآخر.

إذاً، فتماميّة النسبة ونقصانها من شؤون النسبة بالنظر التصوّري المحض وفي المرتبة السابقة على التصديق.

أمّا تصوير ذلك، فإنَّ ما اطّلعتُ عليه من كلمات المـشهور - في مـا أعلـم- لا يفي به؛ فإنَّ كلماتهم غير متقنة، ولكنّ تحقيق ذلك أن يقال:

إنَّ النسبة الناقصة هي النـسبة التحليليّـة، والنـسبة التامّـة هـي النـسبة الواقعيّة؛ فقد سبق أن قلنا: إنَّ النسب على قسمين:

القسم الأوّل: النسب التحليليّة، كنسبة (في) في قولنا: «النارُ في الموقد».

القسم الثاني: النسب الحقيقيّة، كالنـسب الاضرابيّـة في قولنـا: «ضرب زيداً بل عمرواً».

وقلنا: إنَّ النسب التحليليّة غير موجـودة في صـقع الـذهن، بـل لـدينا وجودٌ ذهنيٌّ واحد هو وجودٌ لمركّبٍ تحليليٍّ ينحلُّ إلى أجـزاء تحليليّـة، أحـدها هو النسبة، وهذا معنى النسبة التحليليّة.

وهذا بعينه نقوله في النسب الناقصة التي هي مفاد الجمل الناقصة؛ ففي قولنا: «علمُ زيدٍ» لا يوجد أمران في الذهن: (زيدٌ) و(العلمُ) و(النسبةُ بينهما)،

بل هناك وجودٌ ذهنيٌّ واحدٌ ينحلُّ إلى أجزاء: إلى (علم) و(زيد) و(ربطٍ مخصوصٍ بينهما)، وهو كالربط المخصوص بين النار والموقد في قولنا: «النارُ في الموقد».

وبذلك يظهر معنى قولنا: إنَّ النسبة في قولنا: «علمُ زيدٍ» نسبةٌ ناقصة لا يصحّ السكوت عليها؛ وذلك لأنّها لا تُرى في عالم الذهن؛ فإنَّ المتكلِّم لا يرى في هذا القول شيئين ليصحّ السكوت عليه، بل يرى شيئاً واحداً، وبالتحليل يستخرج منه النسبة؛ فحينما يُلقي «علمُ زيدٍ» فكأنّه ألقى شيئاً واحداً لا شيئين.

أمّا النسبة في الجمل التامّة - مثل: «زيدٌ عالم» - فهي - في صقع الذهن - نسبةٌ واقعيّةٌ بحيث يرى شيئين بينهما نسبةٌ، كالنسبة الاضرابيّة في الحروف، وهذه النسبة هي النسبة التصادقيّة بين (زيد) و(عالم).

والمثالُ العرفي لذلك: أن نفرض شخصاً واحداً انتقشت صورته في مرآتين، فيكون لدينا عالمان: عالم المرايا وعالم ذي المرآة:

أ) ففي عالم المرايا يوجد لدينا شيئان متغايران: (هذه الصورة) و(تلك الصورة)، وبينهما نسبةٌ هي التشابه، بل أزيد من ذلك: هي نسبة التصادق - إذ قد يوجد التشابه بدون التصادق، كما في صورة التوأمين - أي: إنَّ ما يُرى في هذه الصورة هو عينُ ما يُحكى عنه في تلك الصورة.

ب) أمّا عالم ذي المرآة ففيه شيءٌ واحد هو (زيد)، ولا يُتصوَّر فيه وجود النسبة.

ننقل المثال المتقدّم إلى محلّ الكلام فنقول: يوجد واقعٌ واحدٌ في نفس الأمر، ونفسُ الأمر هنا هو الخارج أو غيره من العوالم التي نتحدّث عنها، وقد

أخذ عن هذا الواقع مفهومان ذهنيّان: مفهوم زيد ومفهوم عالم، وقد لوحظا بما هما مشيران إلى شيءٍ واحد وحاكيان عن واقعٍ واحد.

ففي عالم الذهن يوجد شيئان حاكيان: مفهومُ زيد ومفهومُ عالم، وبهذا تنشأ بينهما نسبةٌ واقعيّةٌ في عالم الوجود الذهني، غاية الأمر أنّني حين ألحظهما بنحو الفناء في عالم واحد تنشأ بينهما نسبةٌ هي النسبة التصادقيّة، وهذه النسبة هي مفاد قولنا: «زيدٌ عالم»، وهي نسبة تامّة.

وبهذا يُعرف أنَّ هذه النسبة إنّما كانت تامّةً لأنّها نسبةٌ واقعيّةٌ في عالم الذهن، وأنَّ تلك كانت ناقصة لأنّها تحليليّة لا يرى فيها الذهن إلّا شيئاً واحداً. ومع أنَّ كلتا النسبتين واقعةٌ في عالم التصوّر المحض، إلّا أنّنا فرّقنا بينهما بلا حاجة إلى إدخال الدلالة التصديقيّة في البين.

وبهذا ظهر السرّ في صحّة قولنا: «هل زيدٌ عالم؟» وعدم صحّة قولنا: «هل زيدٌ العالم؟»:

أ) أمّا صحّة الأوّل؛ فلأنَّ الاستفهام إنّما يكون عن نسبة، والنسبة واقعيّة في عالم الذهن.

ب) أمّا عدم صحّة الثاني؛ فلأن النسبة في قولنا: «زيدٌ العالم» نسبةٌ تحليليّة؛ فإنّي في عالم الذهن أرى شيئاً واحداً، فيكون قولنا: «هل زيدٌ العالم» كقولنا: «هل زيدٌ».

وبذلك اندفع الاعتراض الرابع عن المشهور.

إذاً، فالاعتراضات الأربعة غيرُ واردة على المشهور، وهو مطلبٌ معقولٌ بالنحو الذي حقّقناه. بل مسلك المشهور هو المتعيَّن ولا يعقل غيره.

والمسلك الثاني غيرُ معقولٍ في نفسه؛ لأنّه موردٌ لإشكالين:

الإشكال الأوّل: وهو إشكالٌ مبنائي، وتوضيحه: ماذا يريد السيّد الأستاذ؟ بالدلالة في قوله: إنَّ جملة «زيدٌ عالم» تدلّ على قصد الحكاية[1]؟

هل يريد بها الدلالةَ التصوّريّة؟ بمعنى: أنَّ هذه الجملة تدلّ بالدلالة التصوّريّة على مفهوم قصد الحكاية بحيث ينتقش ذلك في ذهن السامع.

أم يريد الدلالة التصديقيّة -كما هو صريح كلامه- بحيث تكون كاشفةً عن وجود فردٍ جزئيٍّ من قصد الحكاية قائمٍ في نفس المتكلّم؟!

أ) فإن أراد الأوّل فهو بديهيُّ البطلان؛ باعتبار أنَّ هذه الدلالة التصوّريّة من شؤون نفس كلمة (قصد الحكاية) لا من شؤون جملة: «زيدٌ عالم»؛ إذ من الواضح أنّنا نفهم من «زيدٌ عالم» غيرَ ما نفهمه من لفظ (قصد الحكاية)؛ فلو كانت «زيدٌ عالم» تدلّ بالدلالة التصوّريّة على نفس مفهوم قصد الحكاية لكانت مرادفةً لكلمة (قصد الحكاية)، مع أنَّ هذا واضحُ البطلان.

ب) وإن أراد الشقّ الثاني فنحن نسلّم بهذه الدلالة التصديقيّة ولا ينكرها المشهور. ولكنّ هذه الدلالة التصديقيّة ليست دلالة وضعيّة، بينما نحن نتحدّث الآن عن الدلالة الوضعيّة لجملة «زيدٌ عالم»، وهي ليست دلالةً وضعيّة، وذلك ببرهان أنّنا قد ذكرنا أنَّ الدلالة الحاصلة من الوضع هي دائماً دلالةٌ تصوّريّة وليست تصديقيّة.

وإنّما كان هذا إشكالاً مبنائيّاً لأنّنا لو بنينا على أنَّ الوضع هو التعهّد لأمكن أن تكون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، ولكنّنا لم نقبل ذلك؛ فحيث إنَّ هذه الدلالة تصديقيّة فلا يعقل أن تكون وضعيّة، وإنَّما تنشأ من قرائن حاليّة

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٠ - ٨١، المعاني الحرفيّة، الأمر الثالث: في معانيها جميعاً حكائيّة.

وسياقيّة، على ما سبق ويأتي في مبحث تبعيّة الدلالة للإرادة.

الإشكال الثاني: وحاصله أنّه بعد شهادة الوجدان بأنّه ينبغي أن يكون لجملة «زيدٌ عالم» سنخُ معنىً واحدٍ محفوظٍ في تمام موارد استعمالاتها، فلابدَّ أن يكون سنخُ معناها الموضوعِ له يناسب تمام موارد استعمالاتها، كقولنا: «زيدٌ عالم» و«هل زيدٌ عالم؟» و«أخبركم بأنَّ زيداً عالم»؛ فقد وقعت في الجملة الأُولى مبتدأً وخبراً، وفي الثانية مدخولاً لأداة الاستفهام، وفي الثالثة مفعولاً للإخبار؛ لأنّها هي المخبَر به.

أ) فإن بنينا على مسلك المشهور فيمكن تصويرُ معنىً واحدٍ محفوظٍ لهذه الجملة في الموارد الثلاثة بأن يقال: إنّها تدلّ في تمام الموارد الثلاثة على النسبة التامّة، غاية الأمر أنّها - بلحاظ المدلول التصديقي- تارةً تكون محطّاً للإخبار والتصديق، وأُخرى محطّاً للاستفهام، وثالثةً مفعولاً للإخبار.

ب) وأمّا إذا قلنا: إنَّ جملة «زيدٌ عالم» موضوعةٌ لقصد الحكاية، فكيف يمكن انحفاظ هذا المعنى إذا صارت مدخولاً للاستفهام أو مدخولاً للفعل؟! فإنّه لا إشكال في أنَّ المستفهَم عنه والمخبَر به ليس قصد الحكاية، بل هو الواقع، فيلزم أن لا يكون لهذه الجملة سنخُ معنىً واحدٍ محفوظٍ في الموارد الثلاثة. وحيث إنَّ الوجدان شاهدٌ بأنَّ المعنى الوضعيَّ محفوظٌ في هذه الموارد، إذاً فلابدَّ أن يكون هو الدلالة التصوّريّة للنسبة بذاتها ليُعقَل تعلّق الإخبار بها والاستفهام عنها والتصديق بها.

تطبيق ما تقدّم على الجملة الخبريّة

ثُمَّ إنّنا قد أوضحنا في معنى جملة «زيدٌ عالم» أنّها موضوعةٌ للنسبة الواقعيّة التامّة، وهي النسبة التصادقيّة، بمعنى: أنَّ مفهوم (زيد) ومفهوم

(عالم) حاكيان عن واقعٍ واحد، فينتزع منها النسبة التصادقيّة، وهي نسبةٌ قائمةٌ في عالم الذهن. وقد طبّقنا ذلك على الجمل الخبريّة الاسميّة.

وهذا البيان نفسُه يأتي أيضاً في الجمل الخبريّة الفعليّة؛ فإنّ لدينا في قولنا: «عَلِمَ زيدٌ» أو «ضَرَبَ زيدٌ» عدّةَ أُمور:

الأمر الأوّل: مادّة الفعل، وهي الضرب.

الأمر الثاني: هيئة الفعل.

الأمر الثالث: هيئة الجملة، من إضافة الفعل إلى الفاعل، مضافاً إلى كلمة زيد.

١. ومادّة الفعل موضوعةٌ للحدث.

٢. وهيئةُ الفعل موضوعةٌ للنسبة الصدوريّة، أي: للصدور بما هو نسبةٌ قائمةٌ بين الضرب والضارب، وهذه النسبة نسبةٌ تحليليّةٌ ناقصة؛ [لأنّ موطنها الأصلي هو الخارج، وصورة الضرب ليست صادرة في عالم الذهن من صورة أُخرى]. وهذه النسبة الناقصة قائمةٌ بين الحدث - وهو الضرب- وبين ذاتٍ ما مبهمة.

٣. وهيئة الجملة تدلّ على النسبة التصادقيّة، أي: على أنّ تلك الذات المبهمة في الفعل هي عينُ زيد.

نعم، هناك كلماتٌ كثيرةٌ في تحقيق حال النسب الناقصة التي هي مفاد المشتقّات، وهي خارجةٌ عن محلّ الكلام فعلاً.

هذا تمام الكلام في الجمل الخبريّة[1].

---

(١) أقول: لابدّ من التنبيه على عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: ذكر السيّد؟ بعد البحث: إنّني - أي: السيّد - حين نقضت على السيّد

الأُستاذ؟ بمثل قولنا: (هل زيدٌ عالم؟) باعتبار أنَّ الاستفهام ليس عن قصد الحكاية بل عن الواقع، أجاب بأنَّه يمكن الالتزام بوضع هذا المركّب بمجموعه للدلالة على الاستفهام عن علم زيد. فنقضت عليه بأمرين:

أحدهما: قولنا: (أخبرك أنَّ زيداً قائمٌ)؛ فإنَّه إذا كان من المحتمل وضع (هل) مع مدخولها بوضع جديد، فإنَّه لا يحتمل وضع (أخبرك) ومدخولها بوضعٍ جديد؛ فإنَّه خلاف الوجدان.

الثاني: أنَّه يصحّ في جواب (هل زيدٌ عالم؟) أن يقال: (نعم)، وهو بحسب اللغة بمنزلة التكرار لـ(زيدٌ عالم)، فإذا كان مجموع الأداة ومدخولها موضوعاً لمعنى واحد لم يكن (زيدٌ عالم) في نفس الجملة موضوعاً لمعنى أصلاً، ومعه يكون تكرارها بلا معنى، وهو خلاف الوجدان.

فأجاب؟: بأنّنا نلتزم بأنَّه تكرارٌ للّفظ وليس تكراراً لنفس ما وقع مدخولاً للأداة، ويمكن أن يكون ذاك غير موضوع وهذا موضوعاً لمعنى.

فأجبته: بأنَّ الارتكاز اللغوي قاضٍ بأنَّ (نعم) تكرارٌ لنفس المدخول وليس تكراراً للّفظ؛ بدليل أنَّه لو قال: (هل جاء المولى) فأجاب الآخر بـ(نعم) لا يصحّ أن يقصد من كلمة (المولى) الأُولى: المالك، ومن كلمة (المولى) الثانية: العبد، مع أنَّه لو كان تكراراً للّفظ لصحّ ذلك.

قال السيّد؟: وبذلك تمّ الكلام بيني وبين السيّد الأستاذ؟.

الأمر الثاني: سألته؟: إنَّه يوجد في قولنا: (زيدٌ في الدار) نسبةٌ تامّة، فكيف يتمّ ذلك؟

فأجاب: بأنَّ هذا يحتاج إلى تقدير كائنٍ أو موجود كما قدّره اللغويّون والنحويّون، ونعم ما فعلوا.

الأمر الثالث: سألته؟: إنّني أشعر وجداناً بأنَّ الذات المبهمة في قولنا: (ضرب زيدٌ) تنعدم وتفنى.

فقال: نعم، هذا بحسب الشعور النفسي؛ باعتبار سرعة انتقال الذهن في المعاني، فلا يلتفت إلى وجود الذات المبهمة، ولكنّها موجودة؛ بدليل أنّنا لو قلنا: (زيدٌ ضرب) التفتنا إلى الذات المبهمة، ومن هنا نقدّر الضمير، مع العلم بأنَّ الوجدان قاضٍ بأنَّ

كلتا الجملتين على حدٍّ واحد.

فقلت له: إنَّ وجداني قاضٍ بأنَّ خفاء الذات المبهمة في (ضرب زيدٌ) أكثر منه في (زيدٌ ضرب).

فقال: بأنَّ وجداني قاضٍ بالتساوي بينهما.

الأمر الرابع: سأله بعض الإخوان: إنَّ النحْويّين يلتزمون عادةً بوجود نسبتين تامّتين في قولنا: (زيدٌ ضرب): إحداهما: بين (زيد) و(ضرب)، والأُخرى: بين (ضرب) والضمير، مع أنّه على قولكم تكون نسبة تامّة واحدة هي الأولى، وتكون الثانية نسبةً ناقصة.

فأجاب?: بل هي نسبةٌ واحدة وليست نسبتين؛ فإنَّ قولنا: (زيدٌ ضرب) على حدّ قولنا: (ضرب زيدٌ)؛ فإنَّ معناه: (زيدٌ ضرب زيدٌ)، وتكون (زيدٌ) الأولى توطئةً لإعادة الضمير لا أكثر.

فقال الأخ: إذاً فتلتزمون بعدم وجود النسبة بين (زيد) و(ضرب).

فأجاب: نعم.

الأمر الخامس: أنّه قد يقال: ما الحاجة إلى تقدير الذات المبهمة والمصير إلى انفهامها من اللفظ، بل بالإمكان القول بأنَّ مادّة الفعل تدلّ على معنىً بسيطٍ، وهو المبدأ، وهيئة تدلّ على معنىً بسيطٍ هي النسبة الصدوريّة. وحيث تحتاج النسبة إلى طرفين يقال: إنَّ أحد طرفيها هو المادّة، والطرف الآخر هو الفاعل الظاهر أو المضمر، فما الحاجة إلى الذات المبهمة؟

نقول: الحاجة إلى الذات المبهمة هو أنَّ النسبة الصدوريّة من النسب الأوّليّة التي ظرفها الخارج ويستحيل حصولها في الذهن؛ فإنَّ الموجودات الذهنيّة لا يصدر بعضها من بعض ولا يحلّ بعضها في بعض، فلو كان طرف النسبة الصدوريّة هو الفاعل الظاهري أو المستتر لكانت الجملة بتمامها نسبةً ناقصةً غيرَ تامّة؛ لأنّنا قلنا في ما سبق: إنَّ النسب الأوّليّة تكون دائماً تحليليّة في الذهن، وقلنا قبل قليل: إنَّ النسب التحليليّة هي النسب الناقصة، وحيث كان الفاعل طرفاً لنسبة أوّليّة، إذاً تكون النسبة بين الفعل والفاعل نسبةً ناقصة، ولازمه عدم صحّة السكوت عليها، وهو خلاف الوجدان.

الجمل التامة الإنشائية

نتحدّث في المقام عن الجمل التامّة الإنشائيّة على كلا المسلكين:

١. على مسلك السيّد الأُستاذ

أمّا عند السيّد الأستاذ؟ فحال الجمل الإنشائيّة حالُ الجمل الخبريّة من حيث إنّها موضوعةٌ لإبراز أمرٍ نفساني[1]، وتكون دلالتها على مدلولها دلالةً تصديقيّة. غاية الأمر أنَّ هذا الأمر النفساني في الجمل الخبريّة هو قصد الحكاية، بمعنى: أنَّ الجملة تكشف عن وجود فردٍ جزئي من قصد الحكاية في نفس المتكلِّم. والجملة الاستفهاميّة موضوعةٌ لأمرٍ نفساني ليس هو قصد الحكاية، بل هو طلب فهم المطلب، وتكون دلالتها عليه دلالةً تصديقيّة، بمعنى: أنّها تكشف عن فردٍ جزئيٍّ من هذا الطلب قائمٍ في نفس المتكلِّم.

وقد أشرنا إلى أنَّ هذا المسلك غير صحيح؛ فإنَّ الدلالاتِ التي يذكرها السيّد الأُستاذ؟ كلُّها مقبولةٌ عندنا وعند المشهور، ولكنّها ليست دلالاتٍ

ومن هنا كان لابدَّ أن نبحث عن طرفٍ آخر للنسبة الصدوريّة تكون النسبة فيها ناقصة، وهي الذات المبهمة. وتكون النسبة بين المبدأ والذات المبهمة تحليليّة؛ لأنّها نسبةٌ أوّليّة. فإذا تمّ ذلك أمكن أن تكون النسبة بين الفعل والفاعل الظاهر أو المضمر تامّة؛ فإنّها تكون نسبةً تصادقيّةً قائمةً في الذهن بنفسها؛ لأنّها من النسب الثانويّة لا الأوّليّة. انتهى (المقرّر).

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٨، بحث الإنشاء والإخبار، المقام الثاني: في مفاد الجملة الإنشائيّة، الهداية في الأُصول ١: ٥٩، مقدّمة علم الأُصول، الأمر الثالث: في الوضع، في الإنشاء والإخبار، دراسات في علم الأُصول ١: ٥٤، تمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الفرق بين الإخبار والإنشاء، غاية المأمول من علم الأُصول ١: ١٣٧، الكلام في الوضع، الفرق بين الخبر والإنشاء.

وضعيّةً، بل هي دلالاتٌ ثانويّةٌ ناشئةٌ من القرائن الحاليّة والسياقيّة تأتي في طول الدلالة الوضعيّة، فلابدَّ - في المرتبة السابقة على هذه الدلالات - من تصوّر دلالاتٍ تصوّريّة للجمل الإنشائيّة محفوظةٍ حتّى لو سمعنا الجملة من اصطكاك الحجرين، وحينئذٍ يتعيَّن المصيرُ إلى مسلك المشهور.

٢. على مسلك المشهور

يقسّم المشهور الجمل الإنشائيّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: الجمل الإنشائيّة التي تُستعمل - بلفظها وبلا زيادة - تارةً في مقام الإخبار وأُخرى في مقام الإنشاء، من قبيل: «أنتِ طالق» و«بِعْتُ الكتاب بدينار»؛ [فإنّها جملةٌ خبريّة اسميّة تُستعمل بنفسها تارةً في مقام الإخبار وأُخرى في مقام الإنشاء].

أمّا القسم الأوّل - وليس في هذا القسم أيُّ مطلبٍ جديد-:

أ) فإنَّ مدلوله التصوّري الوضعي هو عينُ ما شخّصناه سابقاً، ولا فرق عند المشهور في مدلولها التصوّري بين أن تُستعمل إنشاءً أو إخباراً، وهو النسبة التامّة التصادقيّة.

ب) وأمّا الإنشائيّة والإخباريّة فهي راجعةٌ إلى المداليل التصديقيّة؛ فإنَّ الجملة إذا صدرت من عاقل كان وراءها مدلولٌ تصديقي لا محالة، بمعنى: أن يكون في نفسه شيءٌ حين قال ذلك:

- فإن كان عبارةً عن قصد الحكاية كانت إخباريّة.
- وإن كان عبارةً عن إيجاد أمرٍ اعتباريٍّ كانت الجملة إنشائيّة.

القسم الثاني: الجملة المتمحِّضة في الإنشاء، من قبيل: «هل زيدٌ عالم؟».

وفي هذا القسم:

أ) مدلولُ «زيدٌ عالمٌ» الوضعيُّ التصوّري هو النسبة التصادقيّة القائمة بين «زيد» و«عالم».

ب) لكن ما هو المدلول التصوّري الوضعي لكلمة «هل»؟

لا إشكال في أنَّ مدلولها التصوّري ليس مفهوم الاستفهام؛ لوضوح أنَّه مفهومٌ اسميٌّ استقلالي، فلا يمكن أن يُقال بأنَّه مدلولُ «هل». ولكن لا إشكال في أنَّه يُفهم من الجملة الاستفهامُ، فكيف يتمّ ذلك؟

يُمكن تصوير فهم الاستفهام من الجملة على مسلك المشهور بعدّة وجوه.

لكن لابدَّ – قبل ذلك– من الإشارة إلى مطلب، وهو أنَّ الاستفهام أمرٌ قائمٌ بين الإنسان المستفهم وبين المستفهَم عنه، وهو النسبة التامّةُ القائمةُ بين «زيد» و«عالم».

وحينئذٍ نتصوّر نسبتين: **إحداهما**: [النسبة التامّة التصادقيّة، و**النسبة الثانية**]: قائمةٌ بين الاستفهام وبين النسبة المستفهَم عنها؛ فإنَّ الاستفهام طرأ على «زيدٌ عالمٌ» فوجدت بينهما نسبةٌ أحدُ طرفيها الاستفهام، وطرفها الآخر هو نسبة «زيدٌ عالمٌ» التامّة.

وفي تصوير هذه النسبة على مسلك المشهور عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أن نقول: إنَّ «هل» تدلّ على النسبة الثانية التي وقعت بين النسبة التصادقيّة وبين الاستفهام، وهذه النسبة تحتاج في النهاية إلى طرفٍ آخر غير «زيدٌ عالمٌ»، وهو مفهوم الاستفهام، بحيث يكون الاستفهام – [بما هو مفهوم اسمي] – قد أخذ قيداً في نفس مدلول «هل» المطابقي، بحيث تدلّ «هل» على نسبة الاستفهام، ومعنى هذا أنَّ «هل» تدلّ على النسبة وعلى أحد

طرفيها بنحو القيديّة، وهذا نحوُ ما قلناه في هيئة «ضرب» من أنَّها تدلّ على النسبة الصدوريّة التي أُخذت فيها الذاتُ بنحو القيديّة، مع أنَّ الذات مفهومٌ اسمي.

وهذا الوجه هو الذي اختار المحقّق العراقي قدس سره[1].

الوجه الثاني: في تصوير مسلك المشهور، وهو ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره[2].

وحاصل هذا الوجه: أنَّ الاستفهام حالةٌ قائمةٌ بين المستفهِم وبين المستفهَم عنه، ويُنتزع عن هذه الحالة مفهومٌ اسميٌّ هو مفهوم الاستفهام. ثمَّ إنَّه ينشأ في طول هذه الحالة ربطٌ مخصوصٌ بين المستفهِم وبين المستفهَم عنه، أي: إنَّه ينشأ بين الذات المستفهِمة وبين النسبة المستفهَم عنها ربطٌ مخصوص لم يكن لولا حالةُ الاستفهام.

وكما إنَّه يتحصّل من تلك الحالة مفهومٌ اسميٌّ هو مفهوم الاستفهام، يتحصّل من ذلك الربط معنى حرفيٌّ نسبيٌّ هو مفادُ «هل». ولفظُ الاستفهام يدلّ على ذاك المعنى الاسمي، ولفظُ «هل» يدلّ على هذا المعنى الحرفي، ويُعبَّر عن هذا الربط المخصوص بالنسبة الاستفهاميّة، لكن لا يراد بها النسبةُ بين الاستفهام وبين القضيّة، بل ربطٌ بين ذات المستفهِم وبين القضيّة.

---

(١) راجع نهاية الأفكار (البروجردي) ١: ٥٦ - ٥٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الأُولى: في المعاني الحرفيّة، في شرح معاني الهيئات، بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٦٣ - ٦٥، الفرق بين الجملة الخبريّة والإنشائيّة، منهاج الأُصول ١: ٤٨ - ٤٩، الفرق بين الإنشاء والإخبار.

(٢) راجع نهاية الدراية (ط: سيّد الشهداء عليه السلام) ١: ٣٤ - ٣٥، (ط: آل البيت)) ١: ٦٢.

وهذا التصوير يختلف عن التصوير السابق:

أوّلاً: في حقيقة تلك النسبة وأطرافها؛ فالمحقّق العراقي قدس سره اختار أنّها نسبةٌ قائمةٌ بين الاستفهام وبين القضيّة المستفهَم عنها. أمّا هنا فهي نسبةٌ قائمةٌ بين الذات المستفهِمة وبين القضيّة المستفهَم عنها، وهي موازيةٌ للاستفهام، وليس الاستفهام طرفاً لها.

ثانياً: أنّه يترتّب على ذلك أنّ نفس مفهوم الاستفهام خارجٌ عن حريم مدلول «هل» بالمرّة وليس مأخوذاً حتّى بنحو القيديّة، بينما كان على ذلك الوجه مأخوذاً بنحو القيديّة.

نعم، تدلّ «هل» على مفهوم الاستفهام بالدلالة التصوّريّة الالتزاميّة؛ لأنّ الربط المخصوص – الذي هو مفاد «هل» – يقع في طول الاستفهام ومن نتائجه؛ فكلمة «هل» تدلّ بالمطابقة على ذلك الربط المخصوص، وبالالتزام على الاستفهام.

والغريب أنّ مقرِّر بحث المحقّق العراقي قدس سره[1] ذكر الوجه الثاني – الذي هو مختار المحقّق الأصفهاني قدس سره – ولم يذكر الوجه الأوّل الذي هو مختار المحقّق العراقي قدس سره في **المقالات**[2]، والتمييزُ بين الوجهين لا يخلو من دقّة.

الوجه الثالث: وهناك تصويرٌ ثالث لا يُبقي مجالاً لهذين الوجهين في

---

(١) راجع نهاية الأفكار ١: ٥٦ – ٥٨، المقدّمة، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الأُولى: في المعنى الحرفي، في شرح معاني الهيئات، بدائع الأفكار ١: ٦٣–٦٥، الفرق بين الجملة الخبريّة والإنشائيّة.

(٢) راجع مقالات الأُصول ١: ٩٩ –١٠٠، المقالة الرابعة: في المعاني الحرفيّة، نتائج ولوزام، الفرق بين الإخبار والإنشاء.

تشخيص مفاد «هل» وأمثالها في الجمل الإنشائيّة؛ ذلك آنّنا لو لاحظنا ذينك الوجهين لرأيناهما مشتركين في نكتة، وهي أنَّ مفاد «هل» عبارة عن نسبةٍ أُخرى غير النسبة التصادقيّة، وإن اختلفا في تشخيصها؛ فعلى كلا الوجهين لابدَّ من تصوير نسبتين: نسبة تصادقيّة، ونسبة أُخرى تكون هي مفاد أداة الاستفهام.

لكنّ هذا غير صحيحٍ بعد التأمّل في معنى النسبة التصادقيّة بالنحو الذي شرحناه؛ فإنَّ للنسبة التصادقيّة في قولنا: «زيدٌ عالِمٌ» طرفين، بل - بالدقّة - ثلاثة أطراف: الطرف الأوّل هو «زيدٌ»، والطرف الثاني هو «عالمٌ»، والطرف الثالث هو ما فيه التصادق؛ فإنَّ «زيد» و«عالم» مفهومان متغايران في عالَم الذهن، فلا معنى للتصادق بينهما إلّا بلحاظ وعاءٍ من الأوعية، فلابدَّ من لحاظ ما فيه التصادق لتتمّ أركان هذه النسبة.

وهذا الطرف الثالث - ما فيه التصادق - يختلف:

ففي الجمل الخبريّة مثل: «زيدٌ عالمٌ» يكون الوعاء الذي فيه التطابق هو وعاء التحقّق.

وفي جملة: «هل زيدٌ عالمٌ» يكون وعاء التصادق هو وعاء الاستفهام، أي: إنَّ «زيد» و«عالم» متصادقان بلحاظ واقعةٍ محفوظة في وعاء الاستفهام. وفي: «ليت الشباب يعود» يكون التصادق محفوظاً في وعاء التمنّي، إلى غير ذلك من الأوعية.

إذاً، ليس لدينا نسبتان، بل لدينا نسبة واحدة، وهي النسبة التصادقيّة، وطرفها الثالث هو ما فيه التصادق. وإذا كان وعاء هذا الطرف هو وعاء التحقّق فلا يحتاج إلى أداة مستقلّة، بينما إذا كان وعاؤه وعاء آخر فإنَّه يحتاج إلى

أداة مستقلّة في اللغة العربيّة.

فالنسبة التصادقيّة لا تستكمل مقدّماتها بطرفين حتّى تحتاج إلى تعيين نسبةٍ أُخرى، بل لها مقوِّم ثالثٌ يمكن أن تكون «هل» دالّةً عليه.

هذا تمام الكلام في مفاد الحروف والجمل[1].

وقد تلخّص من البحوث السابقة أنّ الحروف والهيئات موضوعةٌ للنسب، لكنّ بعضها موضوعٌ للنسب التحليليّة، وبعضها الآخر موضوعٌ للنسب الواقعيّة.

(١) لم يذكر السيّد أنّ مفاد النسب الإضرابيّة ونحوها هل هو جملة تامّة أم جملة ناقصة. والمتبادر من قولنا: «زيد بل عمراً» و«زيد إلّا عمر» ونحوهما هو كونها نسباً ناقصة لا يصحّ السكوت عليها. إلّا أنّه بعد ضمّ كلمتين للسيّد؟ يتحصّل أنّه يرى كونها نسبة تامّة:
الأُولى: أنّ هذه النسب نسب ثانويّة حقيقيّة؛ فإنّ ظرفها هو الذهن لا الخارج.
الثانية: أنّ مناط تماميّة النسب هو كونها حقيقيّة كما سبق، فيثبت كون هذه النسب حقيقيّة.
أقول: وقد ذكر بعض الإخوان أنّ السيّد قال: إنّ لهذه النسب أطرافاً ثلاثة لا طرفين: أحدها: المضرب منه، الثاني: المضرب إليه، الثالث: المضرب فيه أو بلحاظه، وهو الحكم؛ إذ لا معنى للإضراب ولا الاستثناء إلّا بلحاظه. ومع إلحاق هذا الطرف وملاحظته يتمّ كون النسبة تامّة (المقرّر).

في أنّ الموضوع له في الحروف والهيئات عامٌ أم خاصّ

بعد ذلك يقع الكـلام في تـشخيص أنّ الموضـوع لـه في بـاب الحـروف والهيئات هل هو عامٌ أو خاصّ. فيقع الكلام حول ذلك:

تارةً: في موارد النسب الواقعيّة.

وأُخرى: في موارد النسب التحليليّة.

الجهة الأولى: في الموضوع له في النسب الواقعيّة

يقع الكلام في هذه الجهة في تحديـد كـون الموضـوع لـه عامّـاً أو خاصّـاً في موارد النسب الواقعيّة، كالنسبة التصادقيّة والإضرابيّة والتأكيديّة والاستثنائيّة.

في معنى العموم والخصوص

ولابدَّ لنا في هذا الصدد من تعيين المقصود من كون الموضوع له عامّاً أو خاصّاً:

أ) ليس المراد من ذلك: الصدق على كثيرين في الخارج وعدمه - بمعنى أنّ وضع الحرف للعامّ يعني أنّ مدلول الحرف يصدق على كثيرين في الخارج، ومعنى كونه خاصّاً هو أنّه لا يصدق كـذلك- لوضـوح أنّ النـسب الواقعيّـة التي موطنها الأصلي هو الذهن لا تصدق على الخارج وليـست منطبقـةً عليـه أصلاً؛ فإنّها قائمةٌ في صقع الوجود الذهني بين مفهومين ولـيس لهـا أفـرادٌ في الخارج. ففي الخارج لا يوجد نسب إضرابيّة ولا تأكيديّة ولا تـصادقيّة؛ لأنّـه ليس في الخارج نسبةٌ بين «زيد» و«عالم»، بل زيدٌ هو عينُ العالم، والخارج عـينُ

الوحدة.

ب) كما إنَّه ليس المراد من العموميّة والخصوصيّة ما ورد في كلام المحقّق النائيني قدس سره في بيان معنى ذلك؛ حيث ذكر أنَّ لمدلول الحرف - من قبيل هيئة «زيدٌ عالمٌ» - طرفين لا محالة[1]، ولا إشكال في أنّهما خارجان عن حريم مدلول المعنى الحرفي. لكن يقع الكلام في أنَّ تقيّد المعنى الحرفي بالطرفين هل هو داخلٌ في معنى الحرف أم لا؟ فمعنى أنَّ الموضوع له في الحروف عامٌّ: أنَّ الطرفين خارجان قيداً وتقيّداً، ومعنى أنّه خاصٌّ: أنّهما داخلان تقيّداً وإن كانا خارجين قيداً.

فالعموميّة والخصوصيّة وإن لم تكونا بلحاظ عالم الخارج بل بلحاظ عالم الذهن، إلّا أنَّ معنى العموميّة والخصوصيّة هو ما أشرنا إليه.

وهذا الطرز من التعبير ليس صحيحاً أيضاً؛ لأنّه يوهم بوجود طرفين ومعنى حرفي، ويوجد تقيّد لهذا الطرف وتقيّد لذاك. وهذا غير صحيح؛ لأنَّ المعنى الحرفي بذاته ربطُ الطرفين وشدُّهما، فلا يوجد بينه وبين طرفيه ربطٌ آخر وتقيّد آخر، وإلّا لَاحتاج هذا التقيّد إلى ربطٍ آخر. فليس لدينا معنىً حرفيٌّ وقيدٌ وتقيّدٌ ليصحَّ ما قيل [من أنَّ العموميّة عبارة عن خروج التقيّد والقيد معاً، وأنَّ الخصوصيّة عبارة عن دخول التقيّد وخروج القيد]؛ فإنّه مبنيٌّ على تعقّل ثلاثة أُمور، وهو غير متعقَّل؛ فإنَّ تقيّد المعنى الحرفي بذاته لا بتقيّد زائد.

بل الذي ينبغي أن يقال في معنى العموميّة والخصوصيّة هو أنّه هل يُتصوَّر بين هذه النسب الواقعيّة التصادقيّة جامعٌ مع إلغاء الطرفين أم لا؟!

---

(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٤٤-٤٥، المبحث الأوّل: في الوضع، البحث في الحروف.

أ) فإن تصوّرنا ذلك بين هذه النسب يكون الموضوع له عامّاً، وتكون جامعيّته باعتبار الصدق على كثيرين في نفس وعاء الذهن.

ب) وأمّا إذا لم نتعقّل الجامع بينهما، فلا يكون له أفرادٌ كثيرون في الذهن.

إذاً، فإذا أمكن القول بوجود جامعٍ بين النسب التصادقيّة وكون الحرف موضوعاً لذلك الجامع فالموضوع له عامّ، وإلّا فهو خاصّ.

والصحيح: أنَّ هذا الجامع مستحيلٌ كما سبق أن أوضحنا، وخلاصة ما أوضحناه: أنَّ النسبة التصادقيّة أو الإضرابيّة متقوّمة بشخص طرفيها كما برهنّا عليه سابقاً. فإن أُريد انتزاع جامعٍ حقيقيٍّ بين نسبتين تصادقيّتين: فإمّا أن تُلغى خصوصيّات الأطراف، وإمّا أن يتمّ التحفّظ عليها.

أ) فإن تحفّظنا عليها استحال أخذُ الجامع مع تباين الأطراف وتقوّمها بها.

ب) وإن ألغينا الطرفين فقد ألغينا النسبة ذاتها؛ لأنّها متقوّمةٌ بهما.

وحينئذٍ يتعيّن أن يكون الحرف موضوعاً بإزاء أفراد النسب في عالم الذهن لا بلحاظ الجامع، وهذا هو معنى كون الموضوع له خاصّاً. وعليه، يتعيّن أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ بِأن يتصوّر الواضع مفهوماً إجماليّاً يشير به إلى أشخاص النسب التصادقيّة مثلاً، أو الإضرابيّة، أو التأكيديّة، ويضع اللفظ بإزاء تلك النسب.

الجهة الثانية: في الموضوع له في النسب التحليلية

وذلك من قبيل مفاد (في) و(عن) و(إلى)، ونحوها ممّا يكون موطنه الأصلي هو الخارج. ومعنى كون النسبة تحليليّة كما سبق: أنَّ الموجود الذهني في قولنا: «النار في الموقد» موجودٌ واحد، فيقع الكلام في أنَّ الوضع عامّ والموضوع له خاصّ أم لا؟!

وهنا لابدَّ من الكلام بنحوٍ أسبق من ذلك، بمعنى: أنَّ الحرف ليس له بنفسه وضعٌ مستقلٌّ - بناءً على هذا المبنى - ليقع الكلام في أنَّ الموضوع له خاصٌّ أم عامّ؛ فإنَّ هذا الكلام فرعُ التسليم بأنَّ للحرف وضعاً مستقلاً في نفسه.

أمّا هنا، فلا يعقل - بحسب الدقّة - أن يكون للحرف وضعٌ مستقلٌّ بحيث يدلّ قولنا: «النارُ في الموقد» على ثلاثة معانٍ بتعدّد الدال والمدلول؛ لأنَّ معنى ذلك أنَّه يوجد ثلاثة انتقالات ذهنيّة بلحاظ الكلمات الثلاث، مع أنّنا برهنّا على أنَّه لا يوجد في عالم الذهن بإزاء هذه الجملة إلَّا وجودٌ واحد، أي: انتقالٌ ذهنيٌّ واحد؛ فلهذه الجملة دلالةٌ تصوّريّة واحدةٌ - لأنَّ معنى الدلالة هو انتقال الذهن إلى المعنى - باعتبار أنَّ الجملة - بمجموعها - موضوعةٌ لذلك الوجود الوحداني والحصّة الخاصّة.

نعم، كلٌّ من كلمة (النار) وكلمة (الموقد) موضوعةٌ لمعنى ونفهم معناها، ولكنّ كلمة (في) ليست موضوعةً لمعنى، وإنَّما هي موضوعةٌ في ضمن الجملة بذلك الوضع الوحداني.

وهذا الوضع بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لا محالة؛ لأنَّ الواضع حين وضع كلمة (النار) و(الموقد) و(زيد) و(البيت) لمعانيها وضع الجملة المشتملة على (في) للحصّة الخاصّة، وهي التي تكون النسبة جزءاً تحليليّاً منها، فيكون من **الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ**. أمّا كون الوضع عامّاً؛ فلأنَّ الواضع لم يتصوّر كلّ النسب واحدةً واحدة، بل تصوّر معنىً إجماليّاً لذلك ووضع الحرف لذات تلك الجمل.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

****

الدلالة على المعنى المجازي

١. تقريب المسلك القائل بلزوم عناية إضافيّة

٢. تقريب المسلك القائل بعدم لزوم عناية إضافيّة

لا إشكال في أنَّ للّفظ دلالتين اقتضائيّتين على المعنى الحقيقي وعلى المعنى المجازي.

كما لا إشكال في وقوع الدلالة الثانية في طول الأُولى، بمعنى: توقّف فعليّتها على وجود مانعٍ عن الدلالة الأُولى، وإلّا فسوف تكون الأُولى فعليّة ولا تصل النوبة إلى المعنى المجازي.

كما إنَّه لا إشكال في حاجة الدلالة الأُولى إلى العناية الوضعيّة، بمعنى: أنّه لابدَّ في حصولها من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، وإلّا لم يكن للّفظ دلالةٌ شأنيّةٌ عليه.

وإنَّما الكلام في الدلالة الشأنيّة الثانية، كدلالة لفظ (أسد) على الرجل الشجاع: هل تكون محتاجةً أيضاً إلى عناية زائدة؟ أم يكفي لحصولها نفسُ وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟ فهذان مسلكان في المعنى المجازي.

وينبغي أن يكون الخلاف بين هذين المسلكين في مجاز الكلمة، لا في مجاز السكّاكي[1] المعروف؛ فإنَّ التجوّز على قسمين:

أحدهما: التجوّز في الكلمة بحيث يُؤتى بلفظ (أسد) ويراد به غير

---

(١) هو يوسف بن أبي بكر محمّد بن علي السكّاكي. أُنظر: مفتاح العلوم: ١٥٦، القسم الثالث: في علمَي المعاني والبيان، الفصل الثاني، الأصل الثاني من علم البيان، المجاز.

المعنى الحقيقي، وهو الرجل الشجاع، وهو تجوّزٌ في مرحلة الاستعمال.

الثاني: التجوّز في مرحلة التطبيق والادّعاء؛ بِأَن يُفرض أنَّ كلمة (أسد) قد استعملت في معناها الموضوع له، لكن ادّعي عنايةً أنَّ زيداً فردٌ من الحيوان المفترس. فهو مجازٌ في مقام تطبيق المفهوم على مصداقه الخارجي.

وينبغي أن يكون هذا التجوّز خارجاً عن محلّ الكلام؛ فإنّه غير مرتبط باللفظ؛ فإنّ اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي ولا يحتاج في ذلك إلى عناية، وإنّما العناية في تطبيق المفهوم على غير فرده الحقيقي. فالعناية هنا عقليّة وليست لفظيّة واستعماليّة.

والكلام في الاحتياج إلى عناية زائدة إنّما هو في موارد التجوّز في الكلمة، كما لو استعملت لفظ (أسد) في الرجل الشجاع: فهل يحتاج تصحيحُ هذا الاستعمال إلى عناية إضافيّة زائدةٍ على وضع اللفظ للمعنى الحقيقي أم لا؟

- ١ -

تقريب المسلك القائل بلزوم عناية إضافيّة

ويُمكن تقريب المسلك الأوّل القائل بلزوم عناية زائدة في المعنى المجازي بعدّة تقريبات:

التقريب الأوّل: الوضع للمعنى المجازي بالوضع المشروط بالقرينة

وقد ذكر هذا التقريبَ السيّد الأُستاذ؟، وحاصله[1]: دعوى وجود عناية زائدة تكون هي المصحِّحة لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي، وهي وضع اللفظ للمعنى المجازي، لكن وضعاً مشروطاً لا وضعاً مطلقاً.

وتوضيحه: أنَّ السيّد الأُستاذ؟ يبني على أنَّ الوضع هو التعهّد؛ فكما أنَّ اللفظ موضوعٌ للمعنى الحقيقي - بمعنى: أنَّ الفرد يتعهّد بأنَّه كلّما أتى بكلمة (أسد) يقصد الحيوان المفترس - كذلك هو موضوعٌ للمعنى المجازي، بمعنى: أنَّه يتعهّد بأنَّه متى قصد الرجل الشجاع فإنَّه يأتي بكلمة (أسد)، غاية الأمر أنَّ الوضع الأوّل وضعٌ مطلق، والوضع الثاني وضعٌ مقيَّد بالقرينة؛ فمتى أراد الرجلَ الشجاع أتى بلفظ (أسد) مقترناً بالقرينة، من قبيل «يرمي» أو «يخطب» مثلاً في قولنا: «رأيتُ أسداً يرمي».

ومن أجل هذا: لو فرض أنَّه لم يؤتَ مع اللفظ بالقرينة فإنَّه يُحمل على

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٤ - ٩٥، مقدّمة علم الأُصول، الأمر الخامس: استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

الحقيقي؛ لأنَّ وضعه للمعنى المجازي مقيّدٌ بفرض وجود القرينة، فمع عدمها يُحمل على الحقيقة.

ويرد على ذلك:

أوّلاً: أنَّ التعهّد من قبل الواضع في المعنى المجازي لغوٌ؛ لأنَّ المقصود من الوضع هو تصحيحُ الاستعمال، أي: جعل ذهن السامع ينتقل ليعرف مراد المتكلِّم. ومن الواضح أنَّه لا أثر لهذا التعهّد في تحقيق ذلك؛ لأنَّه مشروطٌ بالقرينة، ومع وجودها تكون كافيةً لتعريف ما هو مراد المتكلِّم بلا حاجة إلى هذا الوضع؛ فلو قال: «رأيتُ أسداً يرمي» نعرف أنَّ مراده الرجلُ الشجاع، ولو بدون الوضع الكلّي.

وإن شئتم قلتم: إنَّ المراد من هذا الوضع هو انتقال ذهن السامع إلى المراد في فرض وجود القرينة، فهو لغو؛ لأنَّها تكفي في تعيين المراد. وإن كان الغرض انتقال السامع في فرض عدم وجود القرينة، فهذا لا يكفي لذلك؛ لأنَّه مشروطٌ بها.

إذاً، فلا يترتّب أثرٌ على افتراض هذا الوضع المشروط.

ثانياً: أنَّه إذا كانت صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي من نتائج هذا الوضع المشروط فيلزم أن لا يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي إلَّا مع وجود الشرط، وهو القرينة. مع أنَّ من الواضح أنَّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي صحيحٌ حتّى بدون قرينة، غاية الأمر أنَّ بابه يكون بابَ الإجمال والغموض.

إذاً، فصحّة الاستعمال في المعنى المجازي أوسع من هذا الوضع المشروط.

التقريب الثاني: الوضع للمعنى المجازي بملاك المشاكلة

وذلك بأن يُقال[1] بوضعٍ مطلقٍ نوعي، بأن يُلتزم بأنّ لفظ (أسد) موضوعٌ لكلا المعنيين من دون تقييد بالقرينة، غاية الأمر أنّه - لفظ (أسد)- موضوعٌ للحيوان المفترس بعنوانه الأصلي، وموضوعٌ للرجل الشجاع لا بما هو رجل شجاع، بل بما هو مُشاكِلٌ[2] للحيوان المفترس.

ومن هنا كان وضعاً نوعيّاً؛ لأنّ الواضع لم يلاحظ كلّ الاستعمالات المجازيّة، بل وضع كلّ لفظ لِما يُشاكِل معناه.

ولا يرد على هذا التقريب الاعتراضان السابقان، لكن يرد عليه أنّه يلزم - بناءً على هذا - العرضيّةُ بين الدلالتين - دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ودلالته على المعنى المجازي- ولا يمكن تصوير الطوليّة بينهما؛ لأنّ حال اللفظ حينئذٍ حالُ لفظٍ له معنيان في عرضٍ واحد، وليست إحدى الدلالتين مشروطةً بعدم الدلالة الأُخرى؛ باعتبار عَرَضيّة الوضعين المستتبعة لِعَرَضيّة الدلالتين.

بل لا يُمكن أيضاً - بناءً على هذا- تصويرُ الطوليّة بين نفس المعاني المجازيّة، مع أنّه لا إشكال في أنّ بعض [المعاني] المجازيّة أقرب من البعض الآخر وأحدها في طول الآخر، فكيف نتصوّر أحدهما أقرب والآخر أبعد إذا كان ميزان الدلالة هو الوضع، وكان بالنسبة إلى جميع المعاني على حدٍّ واحد؟!

---

(١) أُنظر: حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٨٩ - ٩٩، مقدّمة علم الأُصول، الثالث: مبحث المجاز.

(٢) وهذا لا يلازم الطوليّة؛ إذ لو أُخذ في الوضع الثاني كونُه مشابهاً للموضوع له الأوّل بما هو موضوعٌ له كان طوليّاً، ولكنّه أُخذ في الوضع الثاني كونُه مشابهاً لذات الموضوع له الأوّل، فلا طوليّة (المقرّر).

التقريب الثالث: الوضع للمعنى المجازي بملاك استعمال العرب الأوائل

التقريب الثالث هو أنَّ مؤسّسي اللغة وقدماءها قد استعملوا اللفظ في المعاني المجازيّة، فمتى استعملوه صحّ لنا ذلك، وإذا لم يستعملوه فلا يصحّ لنا ذلك.

وقد اختار هذا الوجهَ المحقِّقُ العراقيقدس‌سره، الذي ذكر في تقريبه: أنّه إذا لم يكن هذا الاستعمال قد جرى على لسان العرب القدماء فلا يكون استعمالاً عربيّاً؛ لأنَّ المراد من الاستعمال العربي ما جرى على لسانهم[1].

وهذا البيان أضعفُ من سابِقَيْه؛ لأنّنا ننقل الكلام إلى نفس أولئك الأوّلين الذين استعملوا اللفظ بالمعنى المجازي: هل كان استعمالهم مستنداً إلى وضعٍ أم لا؟!

أ) فإن كان بالوضع رجع إلى الوجه الأوّل.

ب) وإن كان بلا وضع، وكان الوضع للمعنى الحقيقي كافياً فهذا كما صحّح لهم الاستعمال يصحّح لنا ذلك أيضاً[2].

أمّا دعوى أنَّ الكلام إنّما يكون عربيّاً إذا كان قد جرى على لسان العرب القدماء فغيرُ صحيحة؛ لأنَّ المراد من الكلام العربي ما تُستمدُّ صحّتُه من أوضاع اللغة العربيّة، لا الكلام الذي جرى على لسان العرب الأوائل.

---

(١) راجع بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٨٧ - ٨٨، الأمر الخامس: في ما يصحّ به الاستعمال. وقد تبنّى ذلك تلميذ المحقّق العراقيقدس‌سره الميرزا هاشم الآمليقدس‌سره في: مجمع الأفكار ١: ٤٥، بحث المجاز.

(٢) هذا نفس جواب المحقّق العراقيقدس‌سره على البيان المتقدّم، فلاحظ: بدائع الأفكار ١: ٨٨.

التقريب الرابع: الوضع للمعنى المجازي بملاك ترخيص الواضع

التقريب الرابع هو ما يظهر من صاحب **الكفاية**[١]؛ فإنّه فسّر هذه العناية بالترخيص من قبل الواضع: فإن لم يرخّص لم يصحّ الاستعمال المجازي، وإن رخّص صحّ[٢].

وهذا الوجه أسخف من الوجوه السابقة جميعاً؛ لأنّنا نسأل عن المراد من الترخيص:

أ) فإن كان عبارة عن الترخيص التكليفي فهو شأنُ المولى الذي تجب إطاعته، والمولى ليس كذلك.

ب) وإن كان عبارة عن الترخيص الوضعي - بمعنى: صحّة الاستعمال- فمن الواضح أنّها غير مجعولة بالاستقلال، بل مجعولة بتبع الوضع، وقد ظهر حالُ الوضع في ما تقدم.

فهذه التقريبات الأربعة لتصوير العناية الإضافيّة غير صحيحة، وبذلك بطل المسلك الأوّل.

التقريب الخامس: الوضع بشرط عدم إرادة المعنى الحقيقي

وحاصل التقريب الخامس: الالتزامُ بأنَّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي موقوفةٌ على الوضع، فيُلتزم بوضعين بهذا اللحاظ كما هو الحال في التقريب الأوّل، لكن مع فارقٍ في نكتة، وهي أنَّ الوضع المُدّعى للمعاني

---

(١) قال السيّد: إنَّ صاحب الكفاية لم يختر هذا الوجه، وإن ذكره في عبارته (المقرّر).

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٣ - ١٤، المقدّمة، الثالث: كيفيّة استعمال المجازي بالوضع أو الطبع. وقد نسب المحقّق العراقي ذلك إلى المشهور، فلاحظ: منهاج الأُصول ١: ٦٢، المقدّمة، الأمر الثالث: صحّة الاستعمال بالوضع أم بالطبع.

المجازيّة كان في التقريب الأوّل مشروطاً بالقرينة كما ادّعى السيّد الأُستاذ؟.

أمّا في هذا الوجه، فندّعي أنَّ الوضع للمعنى المجازي مشروطٌ بعدم إرادة المعنى الحقيقي، سواءٌ أنَصَب قرينةً أم لم ينصب؛ فلفظ (أسد) غير المقرون بإرادة المعنى الحقيقي يكون موضوعاً للرجل الشجاع.

وتغيير صيغة الشرط يوجب اندفاع كلا الإشكالين على ذاك التقريب:

أ) وقد تمثّل الإشكال الأوّل في أنَّ وضع اللفظ للمعنى المجازي إذا كان مشروطاً بالقرينة فهو لغوٌ صرف؛ لأنَّ القرينة وحدها كافيةٌ لتفهيم المعنى من دون الوضع.

وهو لا يرد على هذا التقريب؛ لأنّه لا يقال بأنَّ الوضع لغوٌ، فإنَّه لم يُفرض في شرطه وجودُ القرينة الكافية في انفهام المعنى، وإنّما فرض في شرطه عدمُ إرادة المعنى الحقيقي، وهو غيرُ كافٍ في انفهام المعنى المجازي، فيكون الوضع الثاني كافياً في مقام التفهيم.

ب) وتمثّل الإشكال الثاني في أنَّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي صحيحٌ حتّى بلا قرينة في موارد الإجمال والغموض، فلو كانت الصحّة متوقّفةً على القرينة لم يصحَّ، مع أنّه صحيحٌ بلا إشكال.

وهذا الإشكال أيضاً لا يرد على هذا التقريب؛ لأنَّ شرط الوضع ليس القرينة، بل عدم إرادة المعنى الحقيقي، سواءٌ أكان المتكلِّم مجمِلاً أم مستعمِلاً للمعنى الحقيقي، فتكون دائرة الاستعمال مساويةً لدائرة الوضع وليست أضيقَ منها[1].

---

(١) بأن يُقال: إنَّ الوضع المجازي مشروطٌ بالجامع بين عدم القرينة وإرادة الإجمال. لكنّه يرد عليه نفس الإشكال فيما إذا كان في الكلام قرينةٌ تفيد الإجمال؛ فإنَّ فيه دلالتين حينئذٍ؛ لتوفّر الشرط لكلا الوضعين (منه دام ظلّه).

نعم، إذا لم تُصرف عنايات زائدة على هذا الطرز من التعبير فحينئذٍ يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّنا قلنا: إنَّ الدلالة التي تنشأ من الوضع هي الدلالة التصوّريّة، ولا إشكال في أنَّ الدلالة التصوّريّة للفظ (أسد) على المعنى الحقيقي أقوى وآكد من دلالته التصوّريّة على الرجل الشجاع.

ومن هنا، لو خلّي وطبعه فإنَّه ينعقد له ظهورٌ في المعنى الحقيقي، حتّى أنّنا لو سمعنا لفظ (أسد) من اصطكاك الحجرين يتبادر إلى ذهننا المعنى الحقيقي دون المجازي.

وبعد التسليم بهذا الوجدان نقول: إنَّنا إذا بنينا على وضعين بصيغة التقريب الخامس فحينئذٍ: لو صدر لفظ (أسد) من غير العاقل المختار - كما لو صدر جرّاء اصطكاك حجرين، أو من النائم أو من الغافل- فإنَّه يلزم:

أ) أن يكون اللفظ مورداً لكلا الوضعين: أمّا المعنى الحقيقي فواضح. وأمّا المعنى المجازي؛ فلأنَّ شرطه موجود؛ إذ لم يرد به المعنى الحقيقي.

ب) كما يلزم أن تكون دلالته على كلٍّ منهما بالدلالة التصوّريّة على نحوٍ واحد، مع أنّه لا إشكال في أنَّ دلالته على المعنى الحقيقي أقوى من دلالته على المعنى المجازي.

وصفوة القول في إبطال المسلك الأوّل وتعيين المسلك الثاني الذي يقول بعدم الاحتياج إلى العناية هو أنّه لا يخلو أمر العناية المدّعاة في المسلك الأوّل من أحد أمرين؛ فإنّها إمّا أن توجب دلالةَ اللفظ على المعنى المجازي بنحوٍ تكون في عرض دلالته على المعنى الحقيقي، وإمّا أن توجبها بنحوٍ تكون في طولها:

أ) فإن كانت موجبةً لدلالة عرضيّة، بحيث تكون نسبة اللفظ - في مقام

الدلالة على كلا المعنيين- على نحوٍ واحد، فهو خلاف الأصل الخارجي المسلَّم، وهو أنَّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي تقع في طول عدم دلالته على الحقيقي.

ب) وإن كان تصوير العناية بنحوٍ يُنتج الدلالة الطوليّة - بحيث لا تصل النوبة إلى الدلالة الأضعف إلَّا إذا سقطت الدلالة الأشدّ- فهذا لا يحتاج إلى العناية الزائدة، بل يكفي فيه نفسُ وضع اللفظ للمعنى الحقيقي.

ـ ٢ ـ

تقريب المسلك القائل بعدم لزوم عناية إضافيّة

توضيح ذلك: أنّنا قلنا: إنَّ الوضع إنَّما يوجب دلالة اللفظ على المعنى باعتباره سبباً في اقتران اللفظ والمعنى بشكلٍ أكيد وشديد، فيوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى.

ثُمَّ إنَّ هناك اقتراناً آخر تكوينيّاً لا يحتاج إلى وضعِ واضع، وهو بين معنىً ومعنى آخر، بين الحيوان المفترس وبين الرجل الشجاع، وهو ناشئٌ من الأعراف ونحوها.

فهذان اقترانان طوليّان: اقتران اللفظ بالحيوان المفترس، واقتران الحيوان المفترس بالرجل الشجاع، وهما يُنتجان - لا محالة - اقتراناً بين اللفظ وبين الرجل الشجاع؛ لأنَّ المقترِن بالمقترِن مقترِن، لكنّ اقتران اللفظ بالرجل الشجاع أضعفُ من اقترانه بالحيوان المفترس؛ لأنَّ اقترانه بالرجل الشجاع كان بتوسّط اقترانه بالحيوان المفترس، وكلّما تعدّدت الوسائط كان الاقتران أضعفَ لا محالة.

ومن هنا كانت دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي آكد وأقوى من دلالته على المعنى المجازي[1].

---

(١) وهذا هو المقصود من الطوليّة؛ فإن المتبادر هو الأقوى لا محالة. وقد ينتبه الذهن إلى الأضعف وقد لا ينتبه أيضاً (منه دام ظلّه).

والشيء نفسه يُقال في المعاني المجازيّة؛ فإنَّها ليست على وتيرةٍ واحدة، بل بعضها أشدُّ التصاقاً وبعضها أقلّ، فكلّما كانت أشدَّ التصاقاً كان اقترانه غيرُ المباشر مع اللفظ أقوى من الاقتران غير المباشر مع معنى آخر.

إذاً، فالصحيح هو المسلك الثاني، وهو أنَّ صحّة الاستعمال في المعنى المجازي لا تحتاج إلى عناية أصلاً.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثالث.

* * * *

الإطلاق الإيجادي

١. كبرى الإطلاق الإيجادي
٢. صغرى الإطلاق الإيجادي

الكلام في الأمر الرابع في إطلاقاتٍ تقع في مقابل الاستعمال، وهي التي تُسمّى بـالإطلاقات الإيجاديّة؛ فإنَّ الاستعمال عبارةٌ عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكي إلى المحكي. أمّا الإطلاق الإيجادي فهو عبارةٌ عن جعل ذهن السامع ينتقل إلى الموضوع مباشرةً.

والكلام في الإطلاق الإيجادي يقع تارةً بلحاظ الكبرى، وأُخرى بلحاظ الصغرى، فالكلام في مقامين:

المقام الأوّل

الكلام بلحاظ كبرى الإطلاق الإيجادي

وحاصل الكلام في هذا المقام: أنّه لا إشكال في أنَّ لإحضار الشيء في ذهن السامع وسيلتين: إحداهما حكائيّة والثانية إيجاديّة:

١. **الوسيلة الحكائيّة**: وهي عبارةٌ عن الإتيان بلفظٍ حاكٍ عن الشيء بحيث يُنتقل أوّلاً إلى الحاكي، ثمَّ من الحاكي إلى المحكي.

٢. **الوسيلة الإيجاديّة**: وهي عبارةٌ عن إيجاد ذلك الشيء خارجاً في معرض إحساسه وشعوره؛ فإنَّ ذلك يكون سبباً في انتقال صورته في ذهن السامع.

فإذا سألني شخصٌ: «ماذا في يدك؟»:

فتارةً: أقول: «سبحتي»، وهو إخطارٌ حكائي.

وأُخرى: أفتح يدي ليراها، وهي وسيلةٌ إيجاديّة لإخطار المعنى وليست حكائيّة؛ لأنَّ ذهن السامع لا ينتقل من شيء إلى السبحة، بل ينتقل إليها ابتداءً.

ومن الواضح أنَّ إخطار المعنى بوسيلة حكائيّة هو الاستعمال الذي يحتاج إلى مصحِّح لكي يحكى شيءٌ عن شيء آخر، وهو - أي: المصحّح - إمّا الوضع، كما هو الحال في باب الحقيقة، وإمّا الطبع، كما هو الحال في باب المجاز.

أمّا إخطار المعنى بوسيلةٍ إيجاديّةٍ فهو لا يحتاج إلى مصحِّح جعلي، بل نفسُ القضيّة - بطبعها التكويني - كافيةٌ فيه؛ فإنَّ الإنسان إذا أحسّ بشيءٍ انتقشت صورته في ذهنه لا محالة.

ولا إشكال في أنّ الوسيلة الإيجاديّة هي الوسيلة الأوّليّة في مقام إخطار المعنى، والوسيلةَ الحكائيّةَ هي وسيلةٌ ثانويّة، وأنّه يُتاح للإنسان - بقطع النظر عن الوضع - الوسيلةُ الإيجاديّة، بخلاف الوسيلة الحكائيّة.

فرقان بين الوسيلة الحكائية والوسيلة الإيجادية

هناك فرقان أساسيّان بين الوسيلتين لابدَّ من الالتفات إلى نكتتهما:

الفرق الأوّل: أنّه لا يُمكننا اتّخاذ الوسيلة الإيجاديّة إلّا إذا كان المعنى الذي نريد أن نحضره في ذهن السامع معنى جزئيّاً خاصّاً، بخلاف الوسيلة الحكائيّة؛ فإنّها تفيد حتّى في إحضار المعنى العامّ.

وتوضيح ذلك:

أ) أنّنا في موارد الوسيلة الإيجاديّة نوجِد شيئاً بقصد إخطار صورته في ذهن السامع، ومن الواضح أنَّ ما نوجده هو دائماً جزئيٌّ خاصّ؛ لأنّه لا يُعقل إيجاد الكلّي - على سعته - في الخارج. فبهذه الوسيلة يمكننا أن نحصل على الصورة الذهنيّة - في ذهن السامع - لهذا الفرد الجزئي، لا أكثر.

وتوهّمُ أنَّ هذا الإيجاد للفرد إيجادٌ للكلّي؛ لأنّه موجودٌ بوجود فرده، فلماذا لا نحصل على صورة ذهنيّة للكلّي في ذهن السامع؟! مدفوعٌ بأنّنا وإن أوجدنا الكلّي، ولكنّنا أوجدناه بوجودٍ تحليليٍّ ضمني، يعني: في ضمن الفرد، فلا محالة تكون الصورة الذهنيّة موازيةً للموجود الخارجي الذي أوجدناه؛ فكما أنَّ الموجود الخارجي كان كلّيّاً (بشرط شيء) - وهو الخصوصيّة - كذلك

الصورة الذهنيّة هي كلّيٌّ (بشرط شيء)، لا الكلّي بحدّه و(لا بشرط). ومن المعلوم أنَّ الصورة الذهنيّة للكلّي (بشرط شيء) مباينةٌ للصورة الذهنيّة للكلّي الـ(لا بشرط).

إذاً، ففي الحقيقة أوجدنا صورة فرد في ذهن السامع، ويكون وجود الكلّي في ضمن الصورة على حدّ وجوده في الموجود الخارجي.

نعم، يمكن أن نجعل هذه الصورة الذهنيّة للكلّي (بشرط شيء) مقدّمةً إعداديّةً لينتقل ذهن السامع إلى صورة الكلّي الـ(لا بشرط)، وهذا يكون بابُه بابَ الحكاية لا باب الإيجاد؛ لأنَّ معناه انتقال ذهن السامع من شيء إلى شيء، وهو خلف. وأمّا لو اقتصرنا على الجنبة الإيجاديّة فلا يعقل أن نحصل إلّا على صورة الفرد.

ب) وبخلاف ذلك الوسيلة الحكائيّة التي يختلف الأمر فيها باختلاف جعل اللفظ حاكياً؛ فقد يكون اللفظ موضوعاً للجزئي فيحكي عن الجزئي، وقد يكون اللفظ موضوعاً للكلّي فيكون حاكياً عن الكلّي.

الفرق الثاني: ويتمثّل الفرق بينهما في أنّنا إذا أردنا في موارد الوسيلة الإيجاديّة أن نحضر معنىً في ذهن السامع بالإيجاد ثُمَّ نحكم عليه بحكم - كما لو جئنا بشيءٍ ثمّ قلنا: «كتاب» - فهنا نحتاج إلى الالتفات إلى نكتة، وهي أنّنا نحتاج - في مقام الحصول على قضيّةٍ في ذهن السامع - إلى إحضار موضوعها ومحمولها والنسبة بينهما.

أ) أمّا الموضوع، فقد أحضرناه بالوسيلة الإيجاديّة.

ب) أمّا المحمول، فقد أخطرناه بالوسيلة الحكائيّة.

وبهذا فقد اختلفت الوسيلة في طرف الموضوع عنها في طرف المحمول.

ج) أمّا النسبة، فلابدَّ أن تحضر بالهيئة القائمة بين الموضوع والمحمول، ودلالةُ الهيئة على النسبة دلالةٌ حكائيّة تحتاج إلى الجعل والوضع، وليست إيجاديّة.

وهنا لابدَّ من البحث في أنَّ الهيئة التي وضعها الواضع للدلالة على النسبة: هل هي الهيئة القائمة بين وسيلتين حكائيّتين؟ أم هي الأعمّ منها ومن الهيئة القائمة بين المجموع المركّب من وسيلة حكائيّة ووسيلة إيجاديّة؟

▪ فإن فرض الأوّل، فتشكيل جملةٍ والتوصّل إلى قضيّة بإحضار الموضوع إيجاديّاً وإحضار المحمول حكائيّاً يكون خطأً، لا لخطأ الوسيلة الحكائيّة، بل لأنَّ الهيئة القائمة بالمجموع المركّب بين اللفظ والخارج ليست موضوعةً لمعنىً.

▪ وإن كانت قد وضعت للنسبة، فإنّه يمكن التوصّل بها إلى القضيّة المعنويّة الذهنيّة.

فهاتان نكتتان على ضوئهما ننتقل إلى البحث في المقام الثاني.

المقام الثاني

الكلام بلحاظ صغرى الإطلاق الإيجادي

يقع الكلام في المقام الثاني المخصّص للبحث في صغرى الإطلاق الإيجادي في جهتين:

الجهة الأُولى: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله.

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

الجهة الأولى: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله

وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ إطلاق اللفظ وإرادة النوع والصنف من باب الإيجاد لا من باب الحكاية، بل ذهب السيّد الأُستاذ؟ إلى أنَّ إطلاق اللفظ وإرادة المثل أيضاً من باب الإيجاد[1].

وقالوا في تقريبه: إنَّ الوسيلة الحكائيّة إنّما يتّخذها العاقل إذا كان غيرَ متيسَّر له إيجادُ الموضوع خارجاً، فيوجِد المعنى الحاكي عنه. أمّا لو كان ذلك متيسَّراً له، فلا معنى لتبعيد المسافة وإيجاد حاكٍ عنه.

وإن كان الموضوع هو النوع، فقد أوجده بإيجاد فرده.

وإن كان الموضوع هو الصنف أو المثل فقد أوجده أيضاً، غاية الأمر أنّه يحتاج إلى تقييد؛ فإنَّ الموضوع ليس مطلق الضرب، بل الضرب - في قولنا:

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٥، التمهيد، الوضع، الأمر السادس.

«ضرب زيدٌ» - ضربٌ خاصّ، فلابدَّ من تقييده بالحرف بقولنا: «(ضرب) في: (ضرب زيدٌ) [فعلٌ متّصلٌ بفاعله]»، إلَّا أنَّ تقييد الصنف تقييدٌ كلّي، بينما تقييد الشخص تقييدٌ جزئي.

وقد اتّضح - ممّا بيّناه في المقام الأوّل حول الفارق الأوّل- أنَّ هذا الكلام غير معقول؛ لأنَّ الإنسان حين يوجد النوع ويقول: «(ضَرَبَ) فعلٌ ماضٍ» وإن كان قد أوجد النوع بفرده، لكنّه لا يمكن أن يحصل على صورة النوع في ذهن السامع إلَّا بالنحو الذي أوجده. والمفروض أنّه أوجد الطبيعة بنحوٍ مخصوص، فغاية ما يحصل عليه هو الصورة الذهنيّة للطبيعة الخاصّة، ويكون وجود الطبيعة في الذهن بوجودٍ تحليليٍّ على حدّ وجودها في الخارج. ومعه لم نحصل على موضوع القضيّة؛ لأنّنا نريد أن يكون الموضوع هو الكلّي، وهو غير معقول بالوسيلة الإيجاديّة.

نعم، لو جعلنا هذه الصورة الذهنيّة مقدّمةً إعداديّة للانتقال إلى صورة الكلّي على سعته كان ذلك معقولاً، إلَّا أنَّ بابه باب الحكاية لا باب الإيجاد كما قلنا.

إذاً، فكونُ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه من باب الإيجاد غيرُ معقول.

ومنه يظهر حالُ ما ذكره السيّد الأستاذ؟[1] في إطلاق اللفظ وإرادة الصنف والمثل من أنَّ بابه باب الإيجاد؛ فإنّنا نتساءل عمّ دلّ الحرف على

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٥ -١٠١، مقدّمة في علم الأُصول، الأمر الخامس: استعمال اللفظ في المعنى المجازي، حيث تعرّض لذلك بنحو الإجمال، ثمَّ بحث بعد ذلك بنحو التفصيل، ودراسات في علم الأُصول ١: ٦٠ -٦١، التمهيد، الأمر الثالث: في الوضع، الكلام في استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله.

تقييده:

أ) فإن قيل: إنَّه دلّ على تقييد الوجود الخارجي الذي أوجدناه، فهذا مستحيل؛ لأنَّ الوجود الخارجي جزئيٌّ حقيقي لا يقبل الإطلاق والتقييد.

ب) وإن قيل: إنَّه يدلّ على تخصيصٍ وتضييقٍ للمعنى الذي أُريد بهذا الوجود الخارجي، فبابُه بابُ الاستعمال، أي: إنّنا أردنا بالوجود الخارجي شيئاً وراء حدّه الخارجي.

إذاً، فالصحيح أنَّ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله كلّه من باب الاستعمال، والمصحِّح له هو العلاقة النوعيّة بين الفرد ونوعه أو صنفه أو مثله[1].

---

(١) قلت له?: كيف يمكن انعقاد هيئة بين الموجود الخارجي الذي يُجعل موضوعاً والمحمول الذهني مع أنّهما من عالَمَين مختلفين ومتباينان في السنخ والهوية؟

فأجاب: إنَّ انعقاد الهيئة بين خارجيّين - أي: بين الكتاب وبين الصوت الذي صدر من الإنسان، وهو لفظ (كتاب) - كما هو الحال في هيئة: «زيدٌ عالم»؛ فإنّها منعقدةٌ بين خارجيّين، وهما صوت (زيد) وصوت (عالم).

فقلت له: إنَّ الكلام بصفته حروفاً متصرِّم الوجود ولا يمكن انعقاد أيّة هيئة له، وإنّما الدالّ هو صورة اللفظ في الذهن، والمدلول هو المعنى، والهيئة إنّما توجَد بين أمرين قارّين، وهما صورة اللفظ الموضوع وصورة اللفظ المحمول. ومعه يرجع الإشكال في عدم إمكان إيجاد هيئة بين الكتاب الخارجي وبين صورة اللفظ الذي أصبح محمولاً.

فأجاب: بأنَّ الهيئة تكون ذهنيّة بين صورة الكتاب وبين صورة اللفظ.

فقلت له: هذا يكون من باب الحكاية؛ لأنَّ واقع الكتاب أَوْجَد في ذهني صورة الكتاب.

فأجاب: هذا من باب الإيجاد لا الحكاية؛ فإنَّ الحكاية إنّما هي الانتقال من صورة ذهنيّة إلى صورة ذهنيّة، لا من موجودٍ خارجي إلى صورة ذهنيّة (المقرّر).

الجهة الثانية: في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

لو كان موضوع القضيّة هو نفس هذا الفرد الخاصّ، فهل يمكننا التوصّل إلى إحضار القضيّة في ذهن السامع عبر التلفيق بين الوسيلة الإيجاديّة وبين الوسيلة الحكائيّة، مثل: «زيدٌ لفظٌ»؟!

لقد اتّضح ممّا بيّناه أنّ هذا متوقّفٌ على ثبوت شرطين:

الشرط الأوّل: أن يكون موضوع القضيّة المعنويّة التي نريد إحضارها في ذهن السامع بالتلفيق بين الوسيلتين أمراً جزئيّاً لا كلّيّاً؛ لِما سبق من استحالة إحضار الكلّي في ذهن السامع بالوسيلة الإيجاديّة.

وهذا الشرط محفوظٌ في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؛ لأنّ موضوع القضيّة المعنويّة التي يُراد إحضارها في ذهن السامع هو شخص هذا الفرد، لا الكلّي الطبيعي، فبإيجاد الفرد نحصل على صورة ذهنيّة موازية لهذا الفرد في الخارج.

الشرط الثاني: أنّه لا يكفي في تصحيح مثل هذه القضيّة المعنويّة مجرّدُ كون الوسيلة الإيجاديّة أمراً معقولاً؛ فإنّنا نحضر بالوسيلة الإيجاديّة صورةَ الموضوع، ونحضر بالوسيلة الحكائيّة صورةَ المحمول في ذهن السامع. أمّا النسبة بينهما فهي بحاجة إلى دالٍّ عليها، وهو الهيئة، فيقع السؤال عن أنّ الهيئة الموضوعة للنسبة: هل تشمل الهيئة الملفّقة بين الوسيلتين؟ أم أنّها عبارة عن الهيئة الحاصلة من مجموع وسيلتين حكائيّتين؟!

أ) إن كان الصحيح هو الأوّل، فالهيئة في المقام تكون دالّةً على النسبة.

ب) وإن كان الثاني فهيئة: «زيدٌ لفظٌ» ليست دالّةً على النسبة؛ لأنّها حاصلة من الوسيلتين، فلا تكون دالّةً على النسبة، فلا تحصل القضيّة المعنويّة.

والصحيحُ في ذلك - بحسب ما هو المستظهر عرفاً - هو التفصيل بين

ما إذا كان التلفيق [حاصلاً] بين وسيلة حكائيّة ووسيلة إيجاديّة هي لفظٌ بطبعها، وبين ما إذا كان التلفيق [حاصلاً] بين وسيلة حكائيّة ووسيلة إيجاديّة ليست لفظاً بطبعها.

أ) فعلى الأوّل: تكون الهيئة موضوعةً لإفادة النسبة، ولهذا حين نقول: «زيدٌ لفظٌ» ونقصد إيجادَ الموضوع لشخص لفظِ (زيد) نكون قد حصلنا على الدالّ على النسبة؛ لأنَّ الهيئة حاصلةٌ من وسيلتين لفظيّتين.

ب) أمّا على الثاني - وهو ما إذا لم تكن الوسيلة الإيجاديّة من سنخ الألفاظ، كإحضار الكتاب موضوعاً للحكم - فالهيئة الحاصلة منه ليست موضوعةً للنسبة.

ففي مثل: «زيدٌ لفظٌ» يكون كلا الشرطين متحقّقاً، فيمكن إحضار القضيّة المعنويّة بالوسيلتين.

مع المحقّق الأصفهاني

وبذلك اندفع ما أورده المحقّق الأصفهانيقُدِّسَ سِرُّهُ على إطلاق اللفظ وإرادة شخصه؛ فإنَّه اعترض بالنقض وقال: إنَّه لو كان يصحّ عقدُ القضيّة المعنويّة في ذهن السامع بإيجاد الوسيلتين لَصحَّ أن نضرب شخصاً ونقول: «ضَرْب»، مع أنَّ هذا غير صحيحٍ عرفاً، فهذا يكشف عن نكتةٍ توجب عدم صحّة إبراز اللفظ وإرادة شخصه أيضاً[1].

إلَّا أنَّ هذا غير صحيح؛ لما قلناه من أنَّ مجرّد استعمال الوسيلة الإيجاديّة لا يكفي لإيجاد القضيّة المعنوية إلَّا بعد أن تكون الهيئة الحاصلة من الوسيلتين موضوعةً للنسبة، وهذا أمرٌ جعليٌّ راجعٌ إلى واضع اللغة.

---

(١) راجع نهاية الدراية ١: ٣٦ - ٣٨، في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

أمّا لو لم تكن الهيئة الحاصلة من الوسيلتين موضوعةً للنسبة فلا يمكن عقدُ القضيّة المعنويّة في ذهن السامع؛ لعدم إحضار الدالّ على النسبة.

وحينئذٍ، يُمكن أن نحصِّل فرقاً بين: «زيدٌ لفظٌ» وبين أن نضرب شخصاً ونقول: «ضَرْب»، ونقول: إنَّ الهيئة الحاصلة من لفظين موضوعةٌ للنسبة، سواءٌ أكان الموضوع بالوسيلة الإيجاديّة أم بالوسيلة الحكائيّة. أمّا الهيئة الحاصلة من ضمّ عالَم اللفظ إلى عالَم الفعل فلم يَضَعْها الواضع للنسبة.

في انحصار كون «زيدٌ لفظٌ» من باب الوسيلة الإيجاديّة وعدمه

إذاً، فـ«زيدٌ لفظٌ» يصلح مثالاً للوسيلة الإيجاديّة، فيقع الكلام في أنّه: هل ينحصر وجهه في ذلك؟ أم يعقل أن يكون بنحو الاستعمال أيضاً؟

أ) فقد يقال: إنَّه يعقل أيضاً أن يكون من باب الاستعمال، فشخص اللفظ يستعمل في نفسه، فيكون هناك لفظ ومعنى.

ب) وقد يقال: إنَّ هذا غير معقول.

وما ذكر في مقام البرهان على الاستحالة يرجع إلى وجهين أساسيّين:

- **الوجه الأوّل: لزوم اتّحاد الدالّ والمدلول**

وهو ما نقله صاحب **الكفاية**قدس سره[1] عن صاحب **الفصول**قدس سره[2] من لزوم اتّحاد الدالّ والمدلول؛ إذ لو كان بابُه بابَ الاستعمال بحيث يكون قد استعمل للدلالة على نفسه لَكان اللفظ دالاً ومدلولاً، والدالُّ والمدلول متضايفان، والتضايفُ من أقسام التقابل، فلا يعقل اجتماعُهما في شيءٍ واحد.

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ١٤، المقدّمة، الأمر الرابع: في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

(٢) راجع الفصول الغرويّة: ٢٢، السطر ٥١، فصلٌ: القول في الوضع، إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

وقد أجاب المحقّق الخراساني قدس سره[١] عن ذلك بأنّه يكفي في المقام الاختلافُ الاعتباري والحيثيُّ بين الدالّ والمدلول؛ فهو من حيث كونه لفظاً صادراً من صاحبه يكون دالاً، ومن حيث كونه مراداً يكون مدلولاً.

وقد حمل المحقّق الأصفهاني قدس سره[٢] مراد صاحب **الكفاية** قدس سره من الإرادة في هذا المطلب[٣] على الإرادة التكوينيّة التي هي من مبادئ صدور الفعل الاختياري؛ فإنَّ كلّ فعلٍ اختياري يصدر عن الإرادة ويكشف عنها كشفاً إنّيّاً؛ فكأنَّ صاحب **الكفاية** قدس سره يقول: إنَّ اللفظ من حيث إنّه صادرٌ يكون دالاً، ومن حيث كونه كاشفاً عن الإرادة التكوينيّة للفاعل يكون مدلولاً.

فاعترض عليه بأنَّ دلالة اللفظ على الإرادة دلالةٌ عقليّةٌ لا دلالة استعماليّة، بينما يقع كلامنا في تصحيح الدلالة اللفظيّة الاستعماليّة.

أ) الكلام في الصغرى

إلّا أنَّ الصحيح: أنَّ صاحب **الكفاية** قدس سره لا يريد من الإرادة التي صوّر بها المدلول الإرادةَ التكوينيّة، وإلّا لَكان من باب استعمال اللفظ في الإرادة، ويكون المدلول هو الإرادة[٤]، مع أنَّ صاحب **الكفاية** قدس سره بصدد توضيح أنَّ المدلول هو نفس اللفظ لا الإرادة، فلا يكون من استعمال اللفظ في نفسه.

إذاً، فهذا شاهدٌ على أنّه يريد من الإرادة الإرادةَ التفهيميّة؛ فقد أُريد

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٤ – ١٥، المقدّمة، الأمر الرابع: في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

(٢) أُنظر: نهاية الدراية ١: ٣٦ – ٣٧، فصلٌ: في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

(٣) وهي التي أخذها في طرف المدلول (المقرّر).

(٤) ويكون التغاير بينهما حقيقيّاً، ولا نحتاج إلى التكلّم عن التغاير الحيثي (المقرّر).

بهذا اللفظ تفهيمُ شيء؛ فإنَّ مرجع الاستعمال إلى أنَّ المستعمِل يريد باللفظ تفهيمَ شيء، فهو من حيث يُراد به التفهيم دالٌّ، ومن حيث يُراد به تفهيم نفسه مدلولٌ. وبهذا يتحقّق التغايرُ الاعتباريُّ بين الدالّ والمدلول.

ب) الكلام في الكبرى

لكن يبقى الكلامُ في كبرى هذا المطلب، وهي في كفاية التغاير الاعتباري لرفع محذور التقابل بين الدالّ والمدلول.

والصحيحُ أنّه لا يكفي في أمثال المقام؛ فإنَّ المتضايفين على قسمين:

القسم الأوّل: المتضايفان اللذان لا يوجد بينهما تعاندٌ ذاتي، كـ(العالِم) و(المعلوم)؛ فإنَّ التعاند بينهما هو في عالم المفهوم لا في عالم الوجود، فإنَّ الذات قد تكون عالمةً بنفسها، ومن هنا يكفي التغاير الحيثيُّ بينهما.

القسم الثاني: المتضايفان اللذان يكون التعاند بينهما خارجيّاً أيضاً، كالعلّة والمعلول؛ فإنَّ الشيء لا يعقل أن يكون علّةً أو معلولاً لنفسه، وإن اختلفت الحيثيّات. والدالُّ والمدلول علّةٌ ومعلول، لكن بحسب عالم الوجود الذهني لا بحسب الوجود الخارجي؛ فإنَّ الدالّ علّةٌ للوجود الذهني للمدلول، وبذلك تحصل الدلالة، فيكون التعاند بينهما تعانداً وجوديّاً لا مفهوميّاً فقط، فيستحيل اجتماعُهما حينئذٍ.

إذاً، فالتغاير الاعتباري الذي صوّره صاحب **الكفاية**قدس سره لا يكفي لتصحيح هذا الاستعمال.

- **الوجه الثاني: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي**

وهو لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيءٍ واحد، كما ذُكر

ذلك في تقريرات المحقّق العراقي قدس سره[1]؛ فإنَّ معنى استعمال اللفظ في المعنى جعل اللفظ آلةً للمعنى، فيكون ملحوظاً باللحاظ الآلي باعتباره مرآةً له وفانياً فيه، ويكون المعنى ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، فلو استعمل اللفظ في شخصه لَلَزِم كونُه ملحوظاً باللحاظ الآلي بما هو لفظٌ وباللحاظ الاستقلالي بما هو معنى، مع أنَّ اللحاظين متنافيان ويستحيل اجتماعهما في شيءٍ واحد.

وتحقيقُ الكلام في هذا الإشكال: أنّنا

أ) إمّا أن نبني على أنَّ الاستعمال إفناءٌ للّفظ في المعنى، بحيث يكون النظر الاستعمالي من قبيل النظر المرآتي.

ب) وإمّا أن نبني على أنَّ باب الاستعمال بابُ العلاميّة لا المرآتيّة؛ فاللفظ علامةٌ والمعنى ذو العلامة، وكلٌّ منهما قابلٌ للّحاظ الاستقلالي، ثمَّ ينتقل من أحدهما إلى الآخر كما ينتقل من أعمدة الحديد إلى أنَّ هذا عشرة أميال.

■ فإن بنينا على الوجه الثاني فلا موضوع لهذا الإشكال؛ لأنّه مبنيٌّ على أن يكون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي في مقام الاستعمال. فإن نفينا ذلك لم يلزم اجتماعُ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي.

■ أمّا بناءً على الوجه الأوّل فمثلُ هذا أمرٌ غيرُ معقول في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لكن لا من باب استحالة اجتماع اللحاظين، بل تتعيّن استحالتُه قبل أن تصل النوبة إلى ذلك؛ فإنَّ اللحاظ الآلي في نفسه يستدعي الاثنينيّة بين الآلة وذي الآلة، وحيث لا اثنينيّة بينهما فالآليّة بنفسها غيرُ

---

(١) أنظر: بدائع الأفكار ١: ٨٨ - ٨٩، في صحّة أنحاء استعمال اللفظ في اللفظ، نهاية الأفكار ١: ٦١ - ٦٢، المقدّمة، الأمر السادس، منهاج الأُصول ١: ٦٤، الأمر الرابع: في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

معقولة بقطع النظر عن محذور اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي.

وإنَّما تصل النوبة إلى استحالة اجتماع اللحاظين في موردٍ آخر غير هذا، كما لو قيل: إنَّ اللفظ ملحوظٌ آلةً لمعنىً وملحوظٌ في نفسه أيضاً.

أمّا لو لوحظ آلةً لنفسه فاللحاظ الآلي بنفسه غير متعقَّل قبل مسألة اجتماع اللحاظين، فكان الأحسن صياغة الإشكال بناءً على آليّة الاستعمال هكذا بدون حاجةٍ إلى التشبّث بمسألة استحالة اجتماع اللحاظين.

فاتّضح ممّا قلناه أنَّ استعمال اللفظ وإرادة شخصه من صغريات الوسيلة الإيجاديّة فقط، وأنَّ استعمال اللفظ في مثله وصنفه ونوعه من صغريات الوسيلة الحكائيّة.

هذا هو تمام الكلام في الأمر الرابع.

****

تبعيّة الدلالة للإرادة

١. في الحديث عن الحيثيات الثلاث تصديقاً

٢. في الحديث عن الحيثيات الثلاث تحقيقاً

ذكرت في هذا الأمر عدّة حيثيّات، ووقع في كلمات الأكابر خلطٌ بينها، بحيث أُرجع بعضها إلى بعض، وفُرض أنَّ ملاك بعضها هو ملاكُ الباقي، مع أنَّ هذه الحيثيّات متغايرة، فهناك ثلاث حيثيّات لابدَّ من التمييز بينها، والتمييز بأنَّ الملاك في كلّ واحدةٍ منها مختلفٌ عنه في الأُخريين:

الحيثيّة الأُولى: في تحديد أنَّ دلالة اللفظ على المعنى الناشئةَ من الوضع تصوّريّة أم تصديقيّة.

الحيثيّة الثانية: في كون الدلالة تابعةً للإرادة أم لا.

الحيثيّة الثالثة: في كون الإرادة مأخوذةً قيداً في المعنى الموضوع له أم لا.

وكلٌّ واحدة من هذه الحيثيّات لا ترجع إلى الحيثيّتين الأُخريين، وملاك كلّ حيثيّة مختلفٌ عن ملاك ما سواها، وإن وقع الخلطُ بينها، فلابدَّ من فهمها أوّلاً على صعيد التصوّر، ثمَّ الحديث عمّا هو التحقيق فيها.

- ١ -

في الحديث عن الحيثيّات الثلاث تصوّراً

١. في تحديد أنّ دلالة اللفظ على المعنى تصوّرية أم تصديقية

أمّا الحيثيّة الأُولى فهي في أنّ الدلالة الوضعيّة: هل هي دلالة تصوّريّة أم تصديقيّة؟ هل هي مجرّد انتقاش المعنى في ذهن السامع؟ أم يكون للّفظ كشفٌ عن مطلبٍ نفسانيٍّ قائمٍ لدى المتكلّم؟!

والملاك الفنّي في هذه الحيثيّة هو تشخيص أنّ الوضع هو التعهّد أم الاعتبار بأحد تقريباته السابقة؟

أ) فإن كان الوضع هو التعهّد - بحيث يُحدِث الواضع بالتعهّد ملازمةً بين اللفظ وبين القصد النفساني للتفهيم - فعندها تكون الدلالة الناشئة عنه دلالةً تصديقيّة، ويكون اللفظ كاشفاً عن أمرٍ نفسانيٍّ للمتكلّم[1].

ب) وأمّا إذا بنينا على أنّ الوضع هو الاعتبار - بالتقريب الذي حقّقناه، وهو الاقتران بين اللفظ والمعنى اقتراناً شديداً بحيث متى تصوّر الإنسان أحدهما انتقل إلى الآخر - فلا محالة تكون الدلالة الوضعيّة تصوّريّة، ولا يعقل أن يكون الوضع بهذا المعنى مؤدّياً إلى أن تكون الدلالة الناشئة من الوضع دلالةً تصديقيّة، سواءٌ أأخذت الإرادة قيداً في الموضوع له أم لا.

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٠٤، مقدّمة علم الأُصول، الأمر السادس: أقسام الدلالة، الكلام في مفاد الدلالة الوضعيّة.

فإنَّ معنى أخذها قيداً في الموضوع له: أنَّ المدلول التصوّري هـو المعنـى مع الإرادة، وهذا لا يغيّر جوهر الدلالـة مـن الدلالـة التـصوّريّة إلى الدلالـة التصديقيّة. غاية الأمر أنَّ المعنى هو إمّا ذات الشيء أو الشيء المقيّـد بـالإرادة، أي: المعنى المراد بما هو مراد، بل حتّى لو سمعنا اللفظ من اصطكاك الحجرين فعندها كذلك ينتقل الذهن - بناءً على أخذ الإرادة- تصوّراً إلى صورة المعنى المراد، غاية الأمر أنّنا نعلم تصديقاً بأنَّ الحجر لا يريد.

٢. في تبعية الدلالة للإرادة

يستهدف البحث في الحيثيّة الثانية تحديد ظرف الدلالة الوضعيّة، وهـل إنّهـا مطلقـة، أم إنّهـا ثابتـة في ظـرف وجـود الإرادة؟! يعنـي: هـل الدلالـة الموضوعيّة تابعةٌ لإرادة المتكلّم وموقوفةٌ عليها، بحيث إذا لم يكن هنـاك إرادة فلا دلالة؟ أم الدلالة غير تابعة للإرادة؟!

وهذه الحيثيّة تختلف تصوّراً وملاكاً عن الحيثيّة السابقة:

أ) أمّا تصوّراً فواضح؛ فإنّنـا كنّـا نتحـدّث في الحيثيّـة الأُولى في جـوهر الدلالة التصوّريّة الوضعيّة، وأنّها هل هي تصوّريّة أم تصديقيّة، بينما نتحـدّث في هذه الحيثيّة حول تبعيّتها وتوقّفها على وجود الإرادة عند المتكلّم أم لا.

ب) أمّا ملاكاً، فلا يُعقل - بناءً على مسلك التعهّـد، الـذي هـو مـلاك الدلالة التصديقيّة في الحيثيّـة الـسابقة- القـولُ بـأنَّ الدلالـة الوضـعيّة تابعـةٌ للإرادة؛ لأنَّ صاحب التعهّد يريد أن يجعل اللفـظ كاشـفاً عـن الإرادة، فـإذا صارت دلالةُ اللفظ فرعَ الإرادة، فمعنى ذلك أنّنا يجب أن نحـرز الإرادة مـن الخارج بدالٍّ آخرَ لتتمّ الدلالة، وهو خلفُ مبنى التعهّـد؛ فـإنَّ صـاحب هـذا المبنى يريد جعل اللفظ كاشفاً عن الإرادة.

إذاً، فالملاك الفنّي للدلالة التصديقيّة في الحيثيّة الأُولى لا يناسب تبعيّة الدلالة للإرادة في الحيثيّة الثانية.

بل إن كان للتبعيّة تقريبٌ معقولٌ فهو على مسلك الاعتبار، وذلك بِأَنْ يُدّعى أنَّ الإرادة مأخوذةٌ قيداً في الوضع الاعتباري، ولكنّها ليست قيداً في المعنى الموضوع له؛ لأنَّ الإرادة تصبح حينئذٍ قيداً في مدلول اللفظ.

ولا معنى لِأَنْ يقال: إنَّ دلالة اللفظ على المعنى فرعُ وجود الإرادة خارجاً، بل لابدَّ أن تُؤخذ الإرادة:

- إمّا قيداً في العلقة الوضعيّة، فتكون الدلالة الوضعيّة فرعَ العلقة الوضعيّة، وحيث لا إرادة فلا علقة وضعيّة، وحيث لا علقة فلا دلالة وضعيّة.
- وإمّا قيداً في اللفظ، بمعنى: أنَّ الواضع يضع اللفظ الذي معه الإرادة للمعنى الفلاني، واللفظ الذي ليس معه إرادة يكون مهملاً غير موضوع، فتتمّ تبعيّة الدلالة للإرادة. وسيأتي تحقيق ذلك.

٣. في كون الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له

تستهدف الحيثيّة الثالثة تحقيقَ ما هو المدلول: هل هو ذات المعنى؟ أم هو المعنى مع الإرادة؟!

ويختلف هذا البحث بمدلوله المطابقي عن المطلبين السابقين؛ لأنّنا لا نريد أن نعرف جوهر الدلالة أو ظرفها، بل نريد أن نعرف حدود مدلول هذه الدلالة.

فهذه الحيثيّات متغايرة بالدلالة المطابقيّة، وقد يثبت بعضها بملاكٍ لا يثبُت به المطلب الآخر.

- ٢ -

في الحديث عن الحيثيات الثلاث تحقيقاً

١. في تحديد أنَّ دلالة اللفظ على المعنى تصوّرية أم تصديقية

نبحث في الحيثيّة الأُولى حول أنَّ جوهر الدلالة كونها دلالة تـصوّريّة أم تصديقيّة؟!

الصحيحُ: أنَّ الدلالة الوضعيّة التـي تحـصل بالوضـع دلالـة تـصوّريّة وليست تصديقيّة، وليست مستَبْطِنَة للدلالـة التـصديقيّة، والاسـتدلالُ عـلى ذلك يكون بمجموع مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: أنَّ الوضع ليس هو التعهّد، بل هو عبارة عـن الاعتبـار بالمعنى الذي فسّرناه به، وهو الاقتران الشديد. وقد تقدّم توضيح هذه المقدّمة وتحقيقها في بحث الوضع.

المقدّمة الثانية: أنَّ تصوير كون الدلالة الوضعيّة تـصديقيّة معقـولٌ بنـاءً على التعهّد، وغير معقـول عـلى الاعتبـار. وحينئـذٍ يتعـيَّن أن تكـون الدلالـة الوضعيّة تصوّريّة وليست تصديقيّة. وقد أشرنا إلى هذه المقدّمة فيما سبق.

وتوضيح ذلك: أمّا كونُ تصوير كون الدلالة الوضعيّة تصديقيّةً معقولاً على مسلك التعهّد، ففي غاية الوضوح؛ لأنَّ التعهّد يوجِد ملازمةً بين وجـود اللفظ ووجود الإرادة؛ فإنَّ الواضع يتعهّد بأنّه لا يأتي باللفظ إلّا حين الإرادة، فينشأ من هذه الملازمة الانتقالُ التصديقي من أحدهما إلى الآخر.

أمّا عدم معقوليّته بناءً على مسلك الاعتبار، فهو أيضاً واضحٌ؛ لأنَّ الاعتبار هو قرن صورة اللفظ مع صورة المعنى في ذهن الإنسان، وهذا القرن يوجب تلازماً بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، فينتقل من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى، وهو انتقال تصوّري.

بقي أن نعرف أنّه لا يوجد فرقٌ في ذلك بين أن نقول بأنَّ الإرادة مأخوذةٌ قيداً في الموضوع له وبين أن لا نقول بذلك:

أ) فإن لم تكن مأخوذةً كذلك وكان الموضوع له ذات المعنى، فمن الواضح حينئذٍ أنَّ الانتقال تصوّريٌّ محض.

ب) أمّا إذا كانت مأخوذةً قيداً في المعنى الموضوع له، فقد يُتوهّم أنَّ هذا يجعل الدلالة تصديقيّة. إلّا أنّه غير صحيح.

وجوه تصوير الإرادة المأخوذة في المعنى

وتفصيل القول في ذلك بأن نقول: إنَّ الإرادة التي تكون مأخوذةً في المعنى لا تخلو من أحد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة الكلّي، فالموضوع له لفظُ (الماء) هو السائل المراد.

الاحتمال الثاني: أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة على وجهٍ جزئي، أي: مفهوم إرادة هذا الإنسان بالخصوص، فحين يصدر من إنسانٍ لفظُ (ماء) يكون معناه السائل المراد من هذا الإنسان بالخصوص.

الاحتمال الثالث: أن يكون المأخوذ قيداً في المعنى هو واقع الإرادة لا مفهومها، أي: وجودها في نفس المتكلّم.

وفرقُ هذا الوجه عن الوجهين السابقين أنَّ وجود الإرادة لم يؤخذ فيهما

قيداً، بل أخذ مفهومها خالياً من الوجود والعدم. أمّا في الوجه الأخير فقد أخذ واقع الإرادة قيداً، بمعنى: وجودها الخارجي، بحيث لو لم تكن موجودةً فالمعنى غيرُ تامٍّ في نفسه.

وإن شئتم قلتم: إنَّ ما يخطر في ذهن السامع – على الوجه الثالث – هو صورة (سائل) مراد بنحوٍ يكون للصورة مطابقٌ للواقع في نفس المتكلِّم، بخلافه على الوجهين الأوّلين؛ فإنَّه لم يؤخذ فيهما في صورة الإرادة قيدُ كونها مطابقةً للواقع أو أنَّها ذات مصداق في الخارج.

١. أمّا التصوّر الأوّل فهو أمرٌ معقولٌ، وسوف يقع البحث عنه في المطلب الثالث. ولو قلنا به فلا ينتج كون الدلالة تصديقيّة بناءً على مسلك الاعتبار؛ لأنَّ غاية ما يوجبه أخذُ الإرادة المفهوميّة قيداً هو أن يكون المدلول التصوّري عبارة عن المعنى مع مفهوم الإرادة. فلم تخرج الدلالة عن كونها تصوّريّة، وإنَّما طعّمنا المدلول بقيدٍ زائد، وكما لا يكشف اللفظ عن وجود الماء فكذلك لا يكشف عن وجود الإرادة خارجاً، كما لو قيّدنا (السائل) بكونه حارّاً أو بارداً.

٢. أمّا التصوّر الثاني – وهو أن يكون المأخوذ هو المفهوم الجزئي للإرادة، كإرادة (زيد) مثلاً لو كان متكلّماً – فالكلام فيه أيضاً هو الكلام، فإنَّ إرادة زيد مفهومٌ من المفاهيم القابلة للتصوّر كمطلق الإرادة، فإذا أصبح قيداً في المعنى فلا تخرج الدلالة عن كونها تصوّريّة، ولا تكون تصديقيّة.

٣. أمّا على الاحتمال الثالث – وهو أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة، على أن يكون لهذا المفهوم مصداقٌ في الواقع، ثابتٌ في نفس المتكلِّم – فقد يقال حينئذٍ بأنَّ هذا يوجب تَطَعُّم الدلالة التصوّريّة بالتصديقيّة؛ لأنَّها

توجب الانتقال إلى صورة المعنى وصورة الإرادة المشروطة بِأن يكون لها مطابقٌ في الخارج، وهذا هو معنى التصديق.

إلّا أنَّ الاحتمال الثالث غير معقولٍ في نفسه بناءً على مسلك الاعتبار.

وتوضيح ذلك بأن نقول: إنَّ القرن بين شيئين:

تارةً: يكون قرناً للوجود الخارجي لأحدهما بالوجود الخارجي للآخر.

وأُخرى: يكون قرناً للوجود التصوّري لأحدهما بالوجود التصوّري للآخر.

أ) فإن كان قرنُ أحدهما بالآخر بلحاظ وجودَيْهما الخارجيّين - كاقتران الحرارة بالنار - فمثلُ هذا الاقتران يوجب الانتقال التصديقي من أحدهما إلى الآخر، فإذا رأينا النار انتقلنا منه تصديقاً إلى وجود الحرارة.

ب) أمّا إذا كان القرن حاصلاً بين الوجودين الذهنيّين، فغاية ما يوجبه هي الملازمة بين التصوّرين، بحيث ينتقل من أحدهما إلى الآخر. ولا يعقل إلّا أن يكون هذا الانتقال تصوّريّاً؛ لأنَّ الانتقال فرع الملازمة، وهي ثابتةٌ بين التصوّرين لا بين الوجودين.

وفي محلّ الكلام:

أ) إن فرض أنَّ الواضع قرن بين وجود اللفظ الخارجي وبين وجود الإرادة الخارجي فهذا عبارةٌ عن التعهّد، فيكون الانتقال تصديقياً. إلّا أنَّ هذا خلف مسلك الاعتبار.

ب) وإن كان القرن بينهما بلحاظ الصورتين الذهنيّتين فيستحيل أن يكون هذا القرن موجباً للملازمة إلّا في عالم التصوّر، وهذا لا يوجب إلّا الانتقال التصوّري. أمّا أنَّ ما تصوّرته موجودٌ أم لا، فهذا خارجٌ عن عهدة

هذا القرن وعهدة الوضع، بل هو في عهدة شيءٍ آخر.

وعليه، فالاحتمال الثالث غيرُ معقول على مسلك الاعتبار، وإنّما المعقول هو أحد الاحتمالين الأوّلين، وبناءً عليهما لا تتغيّر الدلالة من كونها تصوّريّة إلى كونها تصديقيّة.

إذاً، فلا يُعقل - على مسلك الاعتبار - أن تكون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة، وحيث إنَّ هذا المسلك هو الصحيح - دون مسلك التعهّد - فلا يعقل أن تكون الدلالة الوضعيّة تصديقيّة.

نعم، هناك دلالة تصديقيّة، ولكنّها لا تنشأ من الوضع، بل من أمارة الغلبة، وتتمثّل هذه الأمارة في أنَّ العاقل إذا تكلّم بكلام فهو يقصد تفهيم المعنى، وهذه الغلبة تكون أمارةً نوعيّةً على ذلك. وحيث إنَّ هذه الغلبة أمرٌ ارتكازي في الأذهان العرفيّة فعندئذٍ تُحسب من القرائن المتّصلة، بحيث ينعقد للكلام ظهورٌ سياقيٌّ تصديقيٌّ كاشفٌ عن وجود هذه الإرادة، إلّا أنَّ هذه الدلالة ليست وضعيّة، بل هي ثابتة بعد الوضع وفي طوله.

هذا تمام الكلام في تحقيق الحيثيّة الأُولى.

٢. في تبعية الدلالة للإرادة

في هذه الحيثيّة نحن لا نبحث عن جوهر الدلالة، بل عن حدّها وشرطها، وأنّه هل تقع دلالة اللفظ في طول وجود الإرادة عند المتكلّم أم لا؟!

وتحقيق ذلك بأن يُقال: إنّنا تارةً نبني على مسلك التعهّد في باب الوضع، وأُخرى على غيره.

أ) أمّا على مسلك التعهّد فلا يعقل تبعيّة الدلالة للإرادة؛ لأنَّ الدلالة

الوضعيّة - بحسب هذا المسلك- تصديقيّة، فيطلب من اللفظ أن يكون كاشفاً عن الإرادة، فكيف يعقل أن يقال: إنَّ كاشفيّة الإرادة فرعُ وجودها؟ لأنَّ معناه أنّنا بحاجة إلى أن نحرز من الخارج وجود الإرادة ليصبح اللفظ كاشفاً عنها، ومثل هذا الكشف يكون لغواً لا محصِّل له؛ لأنّه كشفٌ لِما هو مكشوف.

إذاً، فبناءً على مسلك التعهّد يكون هذا البحث غير معقول إلّا بعناياتٍ بحيث يرجع إلى بحثٍ لفظي.

ب) أمّا على غير مسلك التعهّد - مثل مسلك الاعتبار، وهو إيجاد علقة اعتباريّة بين اللفظ والمعنى- فقد يقال - كما في كلمات السيّد الأُستاذ؟- بأنّه لابدَّ من تصوير هذه العلقة الاعتباريّة بحيث تكون الدلالة تابعةً للإرادة[1].

وتوضيح ما ذكره في ذلك: أنّه حين يضع الواضعُ اللفظ يكون له غرضٌ عقلائي، وهو أن ينتقل السامع من اللفظ إلى المعنى، لكن لا الانتقال كيفما كان، بل انتقاله إلى المعنى حين يريد المتكلِّم تفهيم المعنى. أمّا انتقال السامع إلى المعنى حين يصدر اللفظ من النائم أو الحجر فليس متعلِّقاً للغرض العقلائي أصلاً.

وحينئذٍ لابدَّ للواضع من أن يجعل الوضع على طبق غرضه، وذلك بأن يقيِّد نفس الوضع أو العلقة الوضعيّة بصورة وجود الإرادة التفهيميّة؛ لأنّه لو لم يقيِّد لكان وضعه لغواً؛ لأنّه ليس داخلاً تحت غرضه. ومرجع ذلك إلى أنَّ الدلالة تابعةٌ للإرادة؛ لأنَّ دلالة اللفظ على المعنى فرعُ كونه موضوعاً له، وقد

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٠٤ -١٠٥، مقدّمة علم الأُصول، الأمر السادس: أقسام الدلالة.

قيّد كونه موضوعاً له بإرادة التفهيم، فتكون الدلالة - في النهاية- موقوفةً على الإرادة.

إلّا أنّ هذا البيان غير صحيح، وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّنا لو سلّمنا بأنّ غرض الواضع هو الانتقال إلى المعنى في ظرف الإرادة لا مطلقاً، فمع هذا لا يلزم أيُّ محذور من الجعل مطلقاً؛ لأنّ الواضع إذا وضع بنحو الإطلاق فإنّه يحصل على غرضه أيضاً؛ لأنّ المقيّد محفوظٌ ضمن المطلق، غاية الأمر أنّ جعله صار أوسع من دائرة غرضه:

- فإن قلنا في باب الإطلاق بأنّ فيه مؤونةً زائدةً - عقلاً أو عقلائيّاً- فحينها يصبح الوضع لغواً؛ إذ لماذا كلّف الواضع نفسه هذه المؤونة مع أنّها خارجةٌ عن غرضه؟!

- أمّا إذا قلنا - كما حقّقناه في محلّه- بأنّه ليس في الإطلاق مؤونةٌ زائدة باعتبار أنّه ليس فيه مؤونةٌ لحاظيّة زائدة، فالواضع لم يأتِ بمؤونة زائدة ليُتساءل عن سبب مجيئه بها.

والوجه الأوّل مبنيٌّ على التصوّرات المشهوريّة التي اقتضاها الوجه الذي نناقشه.

الوجه الثاني: وهو الجواب الحقّ، وهو أنّ طرز التفكير الحاكم في ذلك البيان يتعامل مع الوضع بوصفه مجعولاً اعتباريّاً تشريعيّاً - من قبيل الملكيّة والزوجيّة- يقبل التقييد، وذلك على حدّ جعل المولى وجوبَ الصلاة مطلقاً تارةً ومقيّداً بالزوال أُخرى.

إلّا أنّ هذا الطرز من التفكير غير صحيح، وقد اتّضح ذلك ممّا ذكرناه عند بيان حقيقة الوضع حين أوضحنا أنّ تمام ما يقوم به الواضع هو أنّه يقرن

اللفظ بالمعنى في ذهن الإنسان. وإذا كان يستعمل الاعتبار فمن باب أنّه مقدِّمة إعداديّة لذلك القرن، ويكون هذا القرن علّةً تكوينيّةً لانتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى.

إذاً، فنحن أمام أمرين:

الأوّل: هو قرن اللفظ بالمعنى قرناً شديداً.

الثاني: هو معلولُ هذا القرن، وهو وجودُ ملازمةٍ تكوينيّة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى.

وهنا يأتي السؤال عمّا يُقيِّده الواضع:

▪ أمّا نفس القرن فهو فعلٌ خارجيٌّ لا معنى لتقييده؛ فالوضع فعلٌ يتسبّب إليه الواضع إمّا بتكرار اللفظ مقروناً بوجود الحليب أو الماء، وإمّا بالاعتبار.

▪ أمّا معلوله فهو ملازمةٌ تكوينيّةٌ قائمةٌ بين المقترِنين - اللفظ والمعنى- ولا يمكن للإنسان أن يوجِد القرنَ بين شيئين ثمَّ يقول اشتهاءً: أنا أفرض الملازمة في الليل لا في النهار؛ فإنَّ هذا تفكيكٌ بين المعلول والعلّة.

نعم، الشيء الذي يمكن في المقام هو أن يقيِّد أحد طرفي الاقتران، مثل أن يقيِّد لفظَ (زيد) المرفوعَ بالمعنى الفلاني، أو أن يأخذ قيداً في المعنى فيقرن - مثلاً- بين (زيد) وبين الإنسان الطويل.

إلّا أنَّ هذا - في الحقيقة- ليس تقييداً للقرن أو الوضع ولا للملازمة الناشئة منه، بل هو تحصيصٌ لطرفها. أمّا تقييد نفس الوضع فهو غيرُ معقول.

ونخلص من ذلك كلّه إلى أنَّ هذا البيان غير صحيح.

نعم يبقى فرضان:

الفرض الأوّل: أن يقال بأنَّ الإرادة ليست قيداً في نفس الوضع، بل هي قيدٌ في اللفظ.

الفرض الثاني: أن يُقال بأنّها مأخوذةٌ قيداً في المعنى.

فهل يصحِّح أحدهما تبعيّة الدلالة للإرادة أم لا؟!

■ أمّا أخذ الإرادة قيداً في المعنى:

• فإن أُريد بالإرادة مفهومُ الإرادة، فغاية الأمر أنَّ لفظ (زيد) يدلّ على مفهوم الإرادة ولو صدرت من لافظٍ نائم. وهذا يختلف عن تبعيّة الدلالة للإرادة؛ فإنَّ دلالة اللفظ على المفهوم لا تتوقّف على وجوده خارجاً.

• وإن كان المأخوذ قيداً هو الوجود الخارجي للإرادة، فهذا غير معقول كما سبق.

■ أمّا أخذ الإرادة قيداً في اللفظ على حدِّ أخذ التنوين فيه، ففي هذه الحالة يقرن الواضع بين اللفظ المنضمِّ إلى الإرادة [وبين المعنى الفلاني]، فإذا لم يكن اللفظ مقترناً بها يكون مهمَلاً غيرَ دالٍّ على شيء. وقد يُتصوَّر في هذه الحالة أنَّ الدلالة تكون تابعةً للإرادة.

إلَّا أنَّ هذا غير معقول؛ لِما بيّنّاه من أنَّ للملازمة عالَمَيْن؛ فهي:

■ إمّا ملازمةٌ في عالم الوجود الخارجي بين وجودين - كالنار والحرارة- فيصير الانتقال من أحدهما إلى الآخر تصديقيّاً.

■ وإمّا ملازمةٌ في عالم التصوّر بين تصوّرين، ويكون الانتقال من أحدهما إلى الآخر تصوّريّاً.

والواضع لا يريد جعلَ ملازمةٍ بين الوجودين، وإلَّا كان الانتقال تصديقيّاً ورجع إلى مسلك التعهّد، مع أنّنا نتكلّم بحسب مسلك الاعتبار،

فلابدَّ من جعل الملازمة بين التصوّرين.

وحينئذٍ، فما يكون معقولاً هو أخذ القيد التصوّري، كأخذ التنوين. والوجود الخارجي ليس قيداً تصوّرياً، بل هو قيدٌ تصديقي ورجوعٌ إلى الملازمة في عالم الخارج، وهو خلف.

وبهذا اتّضح أنَّ تبعيّة الدلالة للإرادة غير معقولة بناءً على مسلك الاعتبار وعلى مسلك التعهّد على حدٍّ سواء.

٣. في كون الإرادة مأخوذة قيداً في المعنى الموضوع له

يُمكن أن يُذكر لأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له ثلاثة افتراضات:

الافتراض الأوّل

أن يكون المأخوذ في المعنى الموضوع له مفهوم الإرادة على وجهٍ كلّي.

وعلى هذا الافتراض يكون المنسبق إلى الذهن حين نقول كلمة (ماء) (السائلَ) المراد. وليس في هذا محذورٌ ثبوتي، وإنّما ينحصر محذوره ووجه ببطلانه بكونه خلاف الوجدان خارجاً؛ فإنَّ مفهوم الإرادة لا ينسبق من الألفاظ على حدّ انسباقه من لفظ (الإرادة).

وأمّا إذا قيل: (ماء) فلا ينسبق إلى ذهننا ذاك المفهوم الذي ينسبق إلى ذهننا من كلمة (إرادة).

الافتراض الثاني

أن يكون المأخوذ هو مفهوم الإرادة الجزئي، أي: شخص الإرادة المضافة إلى المتكلِّم، وهو عبارة عن حصص مفهوميّة في جامع الإرادة، يعني: إرادة هذا الإنسان وذاك، فهو بالتالي مفهوم جزئي، فنُبطله بما أبطلنا به الافتراض السابق.

نعم، قد يعترض عليه بمحذور آخر، وهو أنّه يلزم - بناءً على أخذ الحصص المفهوميّة للإرادة - كونُ وضع أسماء الأجناس من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنَّ الواضع تصوّر مفهوم الإرادة ووضع الماء للسائل الذي اقترن بواحدٍ من حصص هذا المفهوم.

إلّا أنَّ هذا ليس محذوراً في نفسه؛ إذ لا برهان على أنَّ أسماء الأجناس موضوعةٌ بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، بل هو إشكالٌ جدلي، والمهمّ في إبطال هذا الافتراض هو الإشكال الأوّل.

الافتراض الثالث

أن يكون المأخوذ شخص الإرادة وواقعها القائم في نفس المتكلّم. وفي هذه الحالة:

■ إذا بنينا على مسلك التعهّد، فالإرادة - بحسب الحقيقة - هي تمام مدلول اللفظ لا جزء مدلوله؛ لأنَّ الدلالة الوضعيّة - بناءً عليه - دلالة تصديقيّة كاشفة عن أمرٍ واقعيٍّ خارجيٍّ قائمٍ في نفس المتكلّم، وهو الإرادة.

■ أمّا بناءً على مسلك الاعتبار بحسب المختار في تحقيق حقيقة الوضع، فأخذ واقع الإرادة في المعنى الموضوع له أمرٌ غير معقول؛ لأنَّ الانتقال من تصوّر اللفظ إلى واقع الإرادة غير معقول. ووجهه ما بيّنّاه سابقاً من أنَّ الانتقال من شيء إلى شيء فرعُ الملازمة بين المنتَقَل منه والمنتَقَل إليه.

• فإن كانت الملازمة بين الوجودين الخارجيّين - كالنار والحرارة - كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تصديقيّاً.

• وإن كانت الملازمة بين وجودين تصوّريّين كان الانتقال تصوّريّاً، ولا يعقل قيام ملازمةٍ بين تصوّرٍ ووجود.

وفي محلّ الكلام: حين يوضع اللفظ وتؤخذ الإرادة بوجودها الخارجي في المعنى الموضوع له:

• فإن أخذت الملازمة بين الإرادة واللفظ، كان مرجع ذلك إلى تعهّد بعدم إيجاد اللفظ إلّا حين توجد الإرادة، وهو خلفُ مسلك الاعتبار.

• وإن كانت الملازمة بين الوجود الخارجي للإرادة وبين تصوّر المعنى فهو غير معقول؛ لما قلناه من أنّه لا يُعقل قيام الملازمة بين تصوّرٍ ووجود. ولذا قلنا: إنَّ تقييد اللفظ والمعنى يكون معقولاً بالقيود التصوّريّة، لا القيود التصديقيّة الخارجيّة.

إذاً، فأخذ الإرادة بوجودها الخارجي في المعنى الموضوع له غير معقول. وهذا هو الوجه الصحيح في نكتة عدم المعقوليّة.

وجهان للمحقّق الخراساني

غير أنَّ المحقّق الخراسانيقُدِّسَ سِرُّه ذكر وجوهاً أُخرى لبيان عدم معقوليّة ذلك، أهمّها وجهان:

الوجه الأوّل: أن يلزم من أخذ واقع الإرادة في المعنى الموضوع له عدمُ إمكان انطباق الألفاظ على الخارجيّات؛ لأنّها تصبح معاني عقليّة[1].

وتوضيح المقصود بنحوٍ يتّضح منه المراد والجواب بِأن يقال: إنَّ الإرادة إنّما تتعلّق – في الحقيقة– بالصورة الذهنيّة للشيء، الموجودةِ في أُفق الإرادة. فالمراد – بحسب الحقيقة– هو صورة شرب الماء، وهو المسمّى بـ**المراد بالذات**. وحيث إنَّ هذا الوجود الذهني وجودٌ لماهيّةٍ من الماهيّات، فحينها تكون

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٦ – ١٧، الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة لا بما هي مرادة.

الإرادة منسوبةً بالعَرَض إلى ماهيّة هذا الوجود الذهني، فتكون الماهيّة - بقطع النظر عن الوجود الذهني- مرادةً بالعَرَض.

فهناك إذاً نسبتان: نسبة ذاتيّة للإرادة مع مرادها بالذات، وهو الوجود الذهني بما هو وجود ذهني، ونسبة عَرَضيّة إلى ذات الماهيّة بما هي.

إذا اتّضح ذلك يقال: إنَّ لفظ (الماء) أو (الشرب) - بناءً على أنّه قد أُخذ في موضوعه الإرادة-:

■ إمّا أن يكون موضوعاً للمراد بالذات. وحينها يرد إشكال صاحب **الكفاية**قدس سره؛ لأنّه لا يعقل انطباق الوجود الذهني - بما هو وجود ذهني- على الخارج.

■ وإمّا أن يكون موضوعاً لذوات الماهيّات مقيَّدةً بنسبة الإرادة إليها بنسبةٍ عَرَضيّة. وحينها فمثلُ هذه الماهيّة المقيَّدة بنسبة عَرَضيّة بالإرادة قابلةٌ للانطباق على الخارج؛ إذ لم يؤخذ فيها الوجود الذهني قيداً، ولذا أُشيرُ إلى الماء الخارجي وأقول: «إنَّ هذا هو مرادي». وكأنّه قد وقع خلطٌ في كلام المحقّق الخراساني قدس سره بين النسبة الذاتيّة والنسبة العرضيّة.

إذاً، فالإشكال الأوّل على أخذ الإرادة غير وارد.

الوجه الثاني: الذي ذكره المحقِّق الخراساني قدس سره[1] هو أنّنا لو كنّا نعبِّر عن الإرادة بقصد تفهيم المعنى فهذا ممّا لا يعقل أخذه قيداً في المعنى شرطاً أو شطراً؛ لأنّه في طوله؛ فإنَّ إرادة الشيء في طول المراد وتُرى في مرتبة متأخّرةٍ عنه، وقصد تفهيم المعنى في مرتبة متأخّرة عن تفهيم المعنى، وفي النهاية عن

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٦ - ١٧، الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة لا بما هي مرادة.

ذات المعنى، فلا يُمكن أخذها قيداً فيه، وإلّا لزم التهافتُ في اللحاظ وأخذُ المتأخِّر في المتقدِّم[١].

وهذا الإشكال أيضاً مبنيٌّ على المغالطات؛ وذلك باعتبار أنَّ قصد تفهيم تمام المعنى يقع في طول تمام المعنى، فلا يعقل أخذه قيداً فيه.

أمّا قصد تفهيم جزء المعنى فيعقل أن يكون الجزء الآخر للمعنى، بِأن يقال: إنَّ للفظ (الماء) معنى مركّباً من جزءين: (السائل البارد بالطبع) و(قصد تفهيم هذا الجزء)، فيكون المعنى متكوِّناً من أمرين طوليّين، فإذا ادُّعي ذلك فلا بأس به ولا يلزم أيُّ إشكال.

هذا تمام ما أردنا التعرّض له في الأمر الخامس من المقدّمة.

****

---

(١) وكون الإرادة متأخّرةً عن نفسها (المقرّر).

كيفيّة وضع المركّبات

في المقام سوف نبحث في الأمر السادس عمّا إذا كـان للمركّبـات وضـعٌ زائدٌ على وضع موادّها أم لا؟

وتوضيح الكلام في ذلك: أنَّ للجملة التركيبيّة التامّـة - سـواءٌ أكانـت اسميّةً، كـ«زيدٌ عالم»، أم فعليّة، كـ«ضرب زيدٌ» - ثلاثة أنواع من الأجزاء:

النوع الأوّل: موادّ المفردات، كـ(زيد) و(علم) في قولنا: «زيدٌ عالم».

النوع الثاني: هيئات المفردات، كالهيئة الاشتقاقيّة لـ(عالِم)، أو هيئة فعـل الماضي (ضرب).

النوع الثالث: الهيئة التركيبيّة القائمة بمجموع الكلمتين، كهيئـة تقـديم هذا وتأخير ذاك.

والجملة عبارةٌ عن المجموع المركّب من هذه الأنواع الثلاثة.

لا إشكال في أنَّ موادّ المفردات موضوعةٌ لمعانيها كـما تقـدّم في الأسـماء والحروف. وقد وقع البحث عمّا إذا كان للمركّبـات وضـعٌ زائـدٌ عـلى وضـع المفردات أم لا؟

المراد من المركب في المقام

قد يُراد من المركّب في المقام أحدُ احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يُراد من المركّب النوع الثالث، فيقال: بعد معلوميّـة وضع كلٍّ من المفردات وهيئات المفردات - النوعين الأوّلين- لمعانيها نتساءل عمّا إذا كانت الهيئة التركيبيّة موضوعةً بوضع ثالث أم لا؟ وقد سـمّيت الهيئـة التركيبيّة مركّباً لأنّها جزؤه الصوري.

الاحتمال الثاني: أن يُراد من المركّب المجموع المركّب من الأنواع الثلاثة، فيُقال: بعد الفراغ عن أنَّ كلاً من هذه الأنواع الثلاثة قد وضع لمعانيه، فهل المجموع المركّب منها قد وضع لمعنىً أم لا؟!

وعلى هذا الأساس يقع كلامنا في كلٍّ من هذين الاحتمالين:

١. الكلام على ضوء الاحتمال الأوّل

تمثّل الاحتمال الأوّل في أنَّ النزاع يقع في نفس النوع الثالث، والتساؤل عمّا إذا كانت الهيئة التركيبيّة موضوعةً لمعنى إلى جانب الموادّ والهيئات الأفراديّة أم لا؟ وفي المقام عدّةُ دعاوى:

الدعوى الأُولى

وهي الدعوى المشهورة[1]، وهي أنَّ الهيئة التركيبيّة موضوعةٌ بوضعٍ زائد، وهي موضوعةٌ للنسبة بين المبتدأ والخبر، أو بين الفعل والفاعل.

وهذا هو الصحيح، وأنَّ الهيئة التركيبيّة موضوعةٌ لمعنىً لم توضع له المفردات لا بموادّها ولا بهيئاتها، وهي النسبة التصادقيّة التامّة بالمعنى الذي قلناه. وسيظهر تعيُّنُ ذلك بعد مناقشة الدعويين الأُخريين.

الدعوى الثانية

وهي ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه في المقام[2]؛ حيث فصّل بين الهيئة

---

(١) أُنظر: نهاية الدراية ١: ٤١-٤٢، المقدّمة، السادس: وضع المركّبات، ومقالات الأُصول ١: ١٠٩-١١٠، المقالة الخامسة، وضع المركّبات، ودراسات في علم الأُصول ١: ٦٣، وضع المركّبات.

(٢) راجع أجود التقريرات ١: ٣٢، المقدّمة، الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة، الأمر الثالث: في أنَّ للمركّبات وضعاً أم لا.

التركيبيّة في الجملة الاسميّة وبينها في الجملة الفعليّة، فالهيئة التركيبيّة في الأُولى موضوعةٌ للربط بين الجزءين، بينما هي في الثانية غير موضوعة بوضع خاصّ.

وقد ذكر في وجه الفرق بين الجملتين:

أ) أنّه لكي يتحصّل معنى الجملة فإنّنا بحاجة فيها إلى ما يدلّ على النسبة والربط، والحال أنّ مفردات الجملة الاسميّة لا تدلّ عليهما، ومن هنا نشأت الحاجة إلى وضعٍ آخر للهيئة التركيبيّة للجملة الاسميّة.

ب) أمّا في الجملة الفعليّة - نحو: «ضرب زيدٌ» - فالهيئة الأفراديّة للفعل - وهي هيئة الفعل الماضي مثلاً - بنفسها تدلّ على الربط والنسبة، كنسبة الفعل إلى فاعله. فإذا كانت النسبة مفادةً بالهيئة الأفراديّة فلا حاجة إلى وضع آخر للهيئة التركيبيّة ليُفاد به معنى الربط والنسبة.

وقد اعترض المحقّق العراقي قدس سره على كلام النائيني قدس سره باعتراضين:

الاعتراض الأوّل

وهو اعتراضٌ نقضي، وحاصله(١): أنّ مقتضى ما ذكر في وجه عدم احتياج الهيئة التركيبيّة في الجملة الفعليّة إلى وضعٍ زائد هو أنّ الجملة الاسميّة في بعض الموارد لا تحتاج إلى وضع، كما لو كان محمولها فعلاً، نحو قولنا: «زيدٌ ضَرَبَ»، فإنّنا لا نحتاج فيها إلى وضع الهيئة التركيبيّة للنسبة؛ لأنّ (ضَرَبَ) موجود وهو بنفسه يدلّ على النسبة والربط.

إلّا أنّ هذا الاعتراض النقضي غير وارد؛ لأنّ في قولنا: «زيدٌ ضَرَبَ» نسبتين:

---

(١) أُنظر: منهاج الأُصول ١: ٧٥، الأمر السادس: في وضع المركّبات، مقالات الأصول ١: ١١٠، المقالة الخامسة وضع المركّبات.

النسبة الأُولى: نسبة الفعل إلى فاعله المتمثّل في ضمير مستتر تقديره (هو) فإنّ الخبر هنا جملة فعليّة فيها فعلٌ وفاعل.

النسبة الثانية: النسبة بين زيد - الذي هو المبتدأ- وبين (هو).

والنسبة التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره أنّه يكفي في إفادتها هيئةُ الفعل ولا تحتاج إلى وضع الهيئة التركيبيّة عبارة عن النسبة الأُولى. أمّا الهيئة التركيبيّة فلابدّ أن تكون موضوعةً لإفادة النسبة الثانية القائمة بين (زيد) و(هو).

الاعتراض الثاني

وهو اعتراضٌ حلّي، وحاصله[1]: أنّ هيئة (ضَرَبَ) وإن كانت تدلّ على نسبة الفعل إلى الفاعل، لكن لم يؤخذ فيها فاعلٌ مخصوص، بل أخذ فيها نسبةُ الفعل إلى فاعلٍ مّا على وجه الإبهام. أمّا تعيُّنُ الفاعل في زيد فلا تدلّ عليه هيئة الفعل، فلابدَّ من وضع الهيئة التركيبيّة لإفادة تعيُّن ذلك الفاعل المبهم بهذا الفاعل المعيَّن.

وحالُ هذا الاعتراض من حيث عدم الصحّة حالُ أصل دعوى المحقّق النائيني قدس سره، ويظهر بطلان كلا الأمرين باعتبار أنَّ ذينك العلمين متّفقان على تحقّق نسبة الفعل إلى الفاعل، غاية الأمر أنَّ الميرزا النائيني قدس سره ادّعى دلالتها على نسبة الفعل إلى شخص (زيد)، بينما ادّعى المحقّق العراقي قدس سره أنّها تدلّ على نسبته إلى فاعلٍ مبهم:

- فعلى دعوى الأوّل لم يبقَ شيءٌ آخر توضع له الهيئة التركيبيّة.
- وعلى دعوى الثاني بقيت حاجةٌ إلى ما يدلّ على التعيين.

وهذا أساساً غير صحيح؛ فإنَّ نسبة الفعل إلى الفاعل نسبةٌ أوّليّة

---

(١) راجع المصدر السابق.

وليست ثانويّة، بمعنى: أنَّ موطنها الأصلي هو الخارج لا الذهن، فإنَّ الضرب إنَّما ينتسب إلى الضارب في الخارج لا في عالم التصوّر. وقد ذكرنا في ما سبق أنَّ النسب الأوّليّة مدلولةٌ للحرف بنحو النسب الناقصة ويستحيل أن تكون تامّة، وأنَّ النسب الثانويّة هي التي تكون تامّة.

وحيث إنَّ نسبة الفعل إلى الفاعل نسبة أوّليّة، فينبغي أن تكون نسبة ناقصة لا تامّة، بمعنى: أنّه يوجد مفهومٌ واحد ينحلّ إلى (ضَرْبٍ) وإلى (ذات) وإلى (نسبةٍ بين الضرب والذات).

وحينئذٍ يتبرهن أنّنا بحاجة - في قولنا: «ضرب زيدٌ» - إلى نسبة أُخرى - غير نسبة الفعل إلى الفاعل - تكون تامّة، فيتعيّن أن تكون الهيئة التركيبيّة في الجملة الفعليّة موضوعةً للنسبة التصادقيّة بالمعنى السابق، فيكون لدينا دالّان:

الدالُّ الأوّل: هيئة الفعل، وهي تدلّ على نسبة الفعل إلى الفاعل بنحو النسبة الناقصة.

الدالُّ الثاني: الهيئة التركيبيّة، وهي تدلّ على النسبة التصادقيّة بين الفعل - مادّةً وهيئةً - وبين زيد.

وهذا ما يسوق إليه الوجدان أيضاً؛ فإنّه قاضٍ بأنَّ (ضَرَبَ) لا تفيد نسبةً تامّة، وإلّا لَصَحَّ السكوتُ عليها، والحال أنَّ الأمر ليس كذلك بالوجدان، وهذا دليلٌ على أنّها تفيد نسبةً ناقصة، والنسبة التامّة مدلولةٌ بالهيئة التركيبيّة، مع أنَّ النسبة - بناءً على دعوى المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ - نسبة تامّة؛ إذ لا فرق في الدلالة على النسبة بين الفعل والفاعل المعيَّن أو بينه وبين الفاعل المبهم.

وبإبطال الدعوى الثانية تتنقّح صحّة الدعوى الأُولى، وهي أنَّ النسبة التامّة تكون مدلولةً للهيئة التركيبيّة في الجملة الفعليّة والاسميّة معاً.

الدعوى الثالثة

وكأنَّ هذه الدعوى معاكسة للدعوى الثانية، وحاصلها: أنَّ هيئة الجملة الفعليّة موضوعةٌ للنسبة، أمّا هيئة الجملة الاسميّة فليست كذلك، بل النسبة في قولنا: «زيدٌ قائمٌ» مدلولٌ عليها بضميرٍ مستترٍ دائماً، فيكون قولُنا: «زيدٌ قائمٌ» كقولنا: «زيدٌ هو قائمٌ».

وهذه الدعوى لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنَّ هذا الضمير المستتر الذي يُدّعى تقديره لا يمكن أن يحصل به ربطٌ ونسبةٌ بين (زيد) و(قائم)؛ لوضوح أنَّ كلمة (هو) بنفسها مفهومٌ اسميٌّ وليست معنىً حرفيّاً، غاية الأمر أنَّ هذا المفهوم في غاية الغموض والإبهام بحيث يتعيّن بمرجعه. ومعه، يستحيل أن يكون به الربط، بل هو يحتاج إلى ربطٍ بينه وبين طرفه، وهو (عالم).

وعليه، فإدخال فرض الضمير تطويلٌ للمسافة بلا موجب، ولابدَّ في النهاية من الانتهاء إلى دلالة الهيئة التركيبيّة. إذاً، فلنقل من أوّل الأمر أنَّ الهيئة التركيبيّة لجملة: «زيدٌ عالمٌ» هي الدالُّ على النسبة، فتتعيّن الدعوى الأولى.

٢. الكلام على ضوء الاحتمال الثاني

كان الاحتمال الثاني في المسألة هو أنَّ المراد من المركَّب الذي يقع البحث عن كونه موضوعاً بوضع آخر أم لا ليس عبارة عن الهيئة التركيبيّة والجزءِ الصوري للمركَّب، بل المراد منه هو المجموع المركّب من الجزء الصوري والجزء المادّي، أي: مجموع الأنواع الثلاثة التي عرفناها في ما سبق.

والمعروف أنَّه ليس للمركّب بهذا المعنى وضعٌ زائدٌ وراء تلك الأوضاع. وقد يبرهن على نفي ذلك بِأن يقال:

تارةً: إنَّه لو كان هناك وضعٌ زائد على وضع المفردات لَلَزِم الانتقالُ إلى

المعنى مرّتين؛ لأنَّ لدينا دالّين على المعنى: (الأجزاء) و(المجموع المركّب)، فيكون قولُنا: «زيدٌ عالمٌ» دالاً مرّتين على المعنى، فيلزم الانتقالُ إلى المعنى مرّتين، مع أنَّ ذلك غير حاصل؛ إذ ليس حالُنا حين نسمع الجملة من شخص واحد حالَنا حين نسمعها من شخصين.

وأُخرى: إنَّ الوضع الثاني لغوٌ؛ إذ بعد أن فرضنا أنَّ المواد والهيئاتِ الأفراديّةَ والتركيبيّةَ قد وضعت لمعانيها، فالمعنى الجُمْلي قد قُيِّد بتلك الأوضاع، فلا حاجة إلى وضعٍ جديد للمركَّب، ويكون الوضع الثاني لغواً صرفاً.

وتحقيق الكلام في المقام بِأن يُقال: إنَّ المعنى الجُمْليَّ:

تارةً: يكون سنخ معنى يكون قابلاً لِأَنْ يُفاد بنحو تعدّد الدالِّ والمدلول، بِأَنْ ينحلَّ المعنى إلى أجزاء يدلّ على كلّ جزءٍ جزءٌ من اللفظ، فيكون مجموعُ الكلام مشتملاً على دوالّ عديدةٍ بعدد أجزاء ذلك المعنى الجُمْلي بنحو تعدّد الدالِّ والمدلول.

ومثالُ ذلك: ما كان مشتملاً على طرفين وعلى نسبة تامّة، فيكون منحلاً إلى (موضوع)، (محمول) و(نسبة)، وكلٌّ منها قابلٌ لِأَنْ يدلّ عليه دالٌّ مستقلّ.

وأُخرى: يُفرض أنَّ المعنى الجُمْليَّ سنخُ معنىً لا يُعقل تحليله وإفادته بنحو تعدّد الدالِّ والمدلول، بِأَنْ كان بعض أجزائه ممّا لا يمكن إفادته بدالٍّ مستقلّ.

ومثالُ ذلك: ما إذا كان المعنى الجُمْليُّ مشتملاً على النسبة الناقصة، من قبيل: «النار في الموقد» أو «السير من البصرة إلى الكوفة»، فالمعنى الجُمْليُّ ينحلّ إلى ثلاثة أجزاء: (نار)، (موقد) و(نسبة ظرفيّة). ولكن لا يُعقل أن يكون على

نسبة الظرفيّة دالٌّ مستقلّ؛ لأنّها نسبة ناقصة، وهي - كما سبق أن برهنا - نسبةٌ تحليليّة وليس لها وجود واقعي مستقلّ في عالم الذهن، بل يوجد مفهومٌ واحدٌ ينحلُّ إلى (نار) و(موقد) و(نسبة) بينهما.

أ) فإذا كانت النسبة تحليليّة وليس لها وجودٌ مستقلٌّ في عالم الذهن كان من المستحيل أن يكون عليها دالٌّ في عالم اللفظ أيضاً، بل لابدَّ أن لا يكون هناك إلّا دالٌّ واحدٌ أيضاً كما أنَّ الوجود في الذهن واحد.

وعليه، فمتى كان المعنى الجُمْليُّ من قبيل القسم الأوّل كانت إفادته بنحو تعدّد الدالّ والمدلول. ومعه، لا معنى لدعوى وضع آخر للمركّب؛ إذ يكون في نفسه أمراً غير معقول، فإنَّ الوضع ليس عبارة عن الاعتبار حتّى يقال: إنَّ الواضع اشتهى أن يعتبر اعتباراً جديداً، بل الوضع عبارةٌ عن قرن اللفظ بالمعنى، وبعد أن يقرن الواضع أجزاء الجملة بمعانيها فلا معنى لقرنٍ آخر بين المركَّب والمعنى الجُمْلي؛ إذ قد اقترن المركَّب بالمعنى الجُمْلي بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، والاقتران لا يتعدّد.

ب) أمّا إذا كان المعنى الجُمْلي مشتملاً على النسبة الناقصة التي يستحيل أن يُدلَّ عليها بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فلابدَّ أن يكون تمام الجملة موضوعةً لتمام المعنى الجُمْلي، وقد أوضحنا ذلك مفصَّلاً في أواخر بحث المعاني الحرفيّة، وقلنا: إنَّ كلمة (في) غير موضوعة لمعنى، بل مجموع المركّب موضوعٌ للحصّة الخاصّة.

وهذا لا يرد عليه كلا الإشكالين اللذين ذُكرا:

- أمّا مسألة لزوم الانتقال إلى المعنى مرّتين؛ فلأنّه لا يوجد في المقام إلّا دالٌّ واحد؛ إذ ليس لكلمة (نار) وكلمة (في) وكلمة (موقد) إلّا وضع واحد،

وليس لها داخلَ المركّب وضعٌ ليلزم الانتقال مرّتين.

▪ وكذلك إشكال اللغويّة، فإنَّه مبنيٌّ على تخيّل أنَّ للمفردات أوضاعاً ودلالات، فيقال: إنَّ وضع المركَّب يكون لغواً. إلّا أنَّ ذلك مستحيل؛ فإنَّه يستحيل إفادة المعنى الجُمْلي المشتمل على النسبة الناقصة بنحو تعدُّد الدالِّ والمدلول.

التمييز بين الجمل التامة والجمل الناقصة على ضوء ما انتهينا إليه

ومن هنا يتّضح الشيء الذي قلناه في آخر بحث المعنى الحرفي[1]، وهو الفرق بين الجمل التامّة والجمل الناقصة:

١. فإنَّه ليس للجمل التامّة وضعٌ زائدٌ على وضع مفرداتها.

٢. أمّا الجمل الناقصة، فحيث إنَّها تشتمل على النسب التحليليّة فلابدَّ أن يكون للمركّب وضعٌ باستقلاله، لكنّه ليس وضعاً زائداً على وضع المفردات، بل هو بدلٌ عن ذلك الوضع.

▪ فإن أراد القائل بالوضع للمركّبات وجودَه في الجمل التامّة، فهو غير صحيح.

▪ وإن أراد ذلك في الجمل الناقصة فهو صحيح، إلّا أنَّ وضع المركّب بدل عن وضع المفردات وليس زائداً عليه كما هو ظاهر المدّعى.

إذاً، فالمُدّعى - على أيّ حال- غيرُ صحيح.

****

---

(١) تقدّم الحديث عنه في المعاني الحرفيّة تحت عنوان: المختار في مفاد المعاني الحرفيّة.

علامات الحقيقة والمجاز

١. التبادر

٢. صحّة الحمل

٣. الاطّراد

قد ذكروا للحقيقة ثلاث علامات: التبادر، وصحّة الحمل، والاطّراد.

- ١ -

التبادر

وقد قيل في تقريب كون التبادر علامةً على الحقيقة[1]: إنَّ الانتقال إلى معنىً مخصوصٍ عند سماع لفظٍ مخصوص لابدَّ أن ينشأ من أحد سببين:

السبب الأوّل: أن يكون موضوعاً لذلك المعنى.

السبب الثاني: أن تكون قرينةٌ خاصّةٌ أو عامّةٌ تدلّ عليه، وإلَّا فلا معنى للانسباق؛ لأنَّه ليس للألفاظ دلالةٌ ذاتيّةٌ على المعنى.

فإذا حصل التبادر في مورد وعُلم عدمُ القرينة واستنادُه إلى حاقّ اللفظ، فإنَّه يستكشف من ذلك وجود الوضع؛ إذ لا موجب لذلك إلَّا الوضع.

---

(١) أُنظر: مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٨٠، القسم الثاني، الفصل الأوّل، المبحث الرابع: الحقيقة والمجاز، مفاتيح الأُصول: ٦٨، مفتاحٌ: في القول في بيان أمارات الحقيقة والمجاز، هداية المسترشدين: ٤٤، السطر ٤٩، عاشر العلامات على الحقيقة: التبادر، القوانين المحكمة ١: ٥٦، المقدّمة، قانونٌ: طرق معرفة حقائق الألفاظ والمجازات، التبادر علامةُ الحقيقة، الفصول الغرويّة: ٣٣، السطر ٢٢، تقريرات الشيرازي ١: ٦٩؛ كفاية الأُصول: ١٨، الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز.

الإشكال على علامية التبادر بلزوم الدور

وفي المقام إشكالٌ معروفٌ(١) تعرّض له صاحب الكفايةقُدِّسَ سِرُّهُ في علاميّة التبادر(٢)، وهو لزوم الدور؛ لأنَّ معنى كون التبادر علامةً على الوضع: أنَّ العلم بالوضع يتوقّف على التبادر؛ لأنَّ العلم بذي العلامة يتوقّف على حصول العلامة، وهو التبادر، وما لم تحصل فلا علم بذيها. والتبادر متوقّفٌ على العلم بالوضع؛ لأنَّ مَن كان جاهلاً بالألفاظ ومعانيها فكيف يتبادر إلى ذهنه المعنى الحقيقيُّ من اللفظ؟!

وقد أجاب المحقّق الخراسانيقُدِّسَ سِرُّهُ عن ذلك(٣) - وارتُضي هذا الجواب من قبل المتأخّرين عنه(٤) - بالتمييز بين العلم المتوقّف على التبادر وبين العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، فادّعى أنَّ الأوّل هو العلم التفصيلي بالوضع، والثاني هو العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع، وأحدهما غير الآخر، فلا دور.

---

(١) تعرّض للإشكال الكثيرُ من علماء الأُصول، فلاحظ على سبيل المثال: الفصول الغرويّة: ٣٣، علامات الحقيقة والمجاز؛ هداية المسترشدين: ٤٤، السطر ٤٩، عاشر العلامات على الحقيقة: التبادر؛ تقريرات الشيرازي ١: ٦٩؛ بدائع الأفكار: ٧٠ - ٧١، القول في الأمور التي يُعرف بها الحقيقة والمجاز، المقام الأوّل، الأمور العلميّة: في إثبات الوضع؛ مقالات الأُصول ١: ١١١، المقالة السادسة: علامات الحقيقة والمجاز.

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٨، الأمر السابع: الحقيقة والمجاز.

(٣) راجع المصدر السابق.

(٤) أُنظر: مقالات الأُصول ١: ١١٣، المقالة السادسة: علامات الحقيقة والمجاز، حواشي المشكيني على الكفاية ١: ١٢٥، الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز، مجمع الأفكار ١: ٦١ - ٦٢، الأمر السابع: في علائم الوضع، محاضرات في أُصول الفقه ١: ١١٤، الأمر السابع: ذكروا للحقيقة علائم، منتهى الأُصول ١: ٤٠، الأمر السادس: في علائم الحقيقة والمجاز.

وليس المراد بالعلم الإجمالي العلمَ الإجماليَّ المصطلح، بمعنى: العلم بأنَّ لفظ (أسد) موضوعٌ إمّا لكذا وإمّا لكذا؛ لوضوح أنَّ مثل هذا العلم لا يكفي لوقوع التبادر؛ لأنَّ نسبة العالم إلى المعنيَيْن على حدٍّ واحد، فلا يُعقل أن يتبادر معنىً بعينه. وإنَّما المتبادر التفصيلي فرعُ العلم التفصيلي بالمعنى، فالعلم الذي يتوقّف على التبادر والعلمُ الذي يتوقّف عليه التبادر كلاهما علمٌ تفصيليٌّ بالمعنى الأُصولي.

فحاصل الجواب إذاً أنَّ للعلم بالوضع نحوين من الوجود في عالَم النفس؛ فإنَّه:

تارةً: يكون موجوداً فيها بوجودٍ مغفولٍ عنه إجماليٍّ ارتكازي، فهو عالمٌ بالوضع، ولكنّه ليس عالماً بأنَّه عالم؛ لأنَّه غير ملتفت إلى أنَّه عالم.

وأُخرى: يوجد هذا العلمُ بوجودٍ تفصيليٍّ بحيث يبرز إلى ظاهر عالَمَ النفس، فيقترن بالالتفات التفصيلي بحيث يكون عالماً بالوضع وعالماً بأنَّه عالمٌ به.

وحينئذٍ يقال: إنَّ المتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، أمّا التبادر فلا يتوقّف على العلم التفصيلي بالوضع، بل يكفي فيه العلمُ بالوضع بوجوده الارتكازي.

عدم وفاء الجواب المتقدّم في رفع إشكال الدور

وهذا الجواب ليس إلَّا مجرّد اصطلاحات لا محصّل لها؛ فإنَّ إشكال الدور - بناءً على التصوّر المشهوري للوضع، وهو الاعتبار- يبقى على حاله بالنسبة إلى علاميّة التبادر للمستعلِم بالنحو المذكور.

وتوضيح ذلك: إنَّ المقصود من التبادر إمّا تحصيل أصل العلم بالوضع، وإمّا مجرّد تبديل العلم من كونه إجماليّاً إلى كونه تفصيليّاً.

أ) فإن كان المقصود به تحصيلَ أصل العلم بالوضع، فإشكال الدور محكم؛ لأنَّه لابدَّ من فرض وجود أصل العلم به قبل التبادر - ولو بنحوٍ إجمالي - ليكون سبباً لإيجاد التبادر في أذهاننا، فكيف يُعقل تحصيل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟!

وإن شئت فقل: هل يراد جعل التبادر دليلاً إنّيّاً على أصل الوضع؟ أم علامةً على العلم بالوضع؟

▪ فإن أُريد جعله علامةً على أصل الوضع والاعتبار من قبل الواضع فهو غير معقول؛ لأنَّ التبادر ليس معلولاً للوضع بوجوده الواقعي لِيُكشف عنه إنّاً؛ فإنَّه ليس لإنشاء الواضع أيّةُ علّيّةٍ لتبادرٍ ذهني، بل تمام علّة التبادر هو العلم بالوضع، سواءٌ أكان هناك وضعٌ في الواقع أم لا.

إذاً، فجعلُ التبادر برهاناً على نفس الوضع غيرُ معقول.

▪ أمّا جعل التبادر برهاناً على علم المستعلِم بالوضع فهو أيضاً غير معقول؛ لأنَّ علمي بالوضع من الموجودات الحاضرة في نفسي بحيث يكون مجرّد التفاتي إليه كافياً للتصديق به، ويكون معلوماً مباشرةً لا بالبرهان والدليل، بل يستحيل توسيطُ برهانٍ بين الفرد وبين علمه؛ لأنَّ علمه حاضرٌ لديه.

ب) وإن كان المقصود بهذه العلامة مجرّدَ تبديل علمنا بالوضع من علمٍ ارتكازيٍّ إلى تفصيلي، فهذا يحصل بمجرّد الاستعلام بلا حاجةٍ إلى الوصول إلى العلامة؛ فإنَّ مَن يريد أن يحوِّل علمه الإجمالي بالوضع إلى علمٍ تفصيلي بمجرّد أن يلتفت إلى هذه الإرادة يتحوّل ذلك التحوّل بلا حاجةٍ إلى أن يطلب ذلك بالتبادر.

فالنوبة لا تصل إلى التبادر لِيُتَمَسَّكَ بعلاميّته. فلنقل هنا: إنَّ علامة

الحقيقة هي طلب الحقيقة، وكلّ مَن يريد أن يعرف معنى اللفظ يكفي أن يلتفت إليه، أي: اللفظ.

وحينئذٍ فلا يعقل أن يطلب المستعلِم شيئاً بهذه العلامة، بل بمجرَّد حالة الاستعلام يحصل مقصوده ويتمّ المطلب، ويبقى الإشكالُ في علاميّة التبادر على حاله.

عدم توجّه إشكال الدور أساساً على ضوء مسلك القرن الأكيد

إلَّا أنَّ الصحيح أنّه لا معنى لإشكال الدور من أصله؛ لأنّه مبنيٌّ على التصوّرات المتعارفة في باب الوضع:

أ) فلو ذهبنا إلى أنَّ الوضع عبارةٌ عن أمرٍ اعتباري يوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بالنسبة إلى العالِم به، فحينئذٍ يأتي الإشكال بأنَّ ذهن المستعلِم لا ينتقل إلى المعنى قبل أن يعلم بالجعل، وبعد أن يعلم به فلا حاجة له إلى علاميّة التبادر.

ب) أمّا بناءً على ما نقّحناه في بحث الوضع[1] من أنَّ حقيقته هي قرن اللفظ بالمعنى في ذهن الإنسان بالتكرّر قرناً شديداً أكيداً، فمن الواضح حينئذٍ أنَّ هذا القرن بنفسه يكون سبباً في التبادر قبل أن يحصل علمٌ بالوضع أصلاً، أي: قبل أن يلتفت الإنسان إلى أنّه قد تحقّق بهذا القرن عنوانُ الوضع.

ويمكن تقريب ذلك بالالتفات إلى الطفل، فإنَّه بعد اقتران لفظُ (حليب) بالحليب ينسبق إلى ذهنه ذلك من دون أيّ علمٍ بالوضع؛ لأنّه غيرُ قابل لإدراك العلوم التصديقيّة فعلاً، فهذا القرن التصوّري في ذهنه صار سبباً للتبادر.

---

(١) راجع مبحث: حقيقة الوضع.

ومعه نقول: إنَّ العلم بالوضع يتوقّف على أن يكون هناك انسباقٌ وتبادرٌ للمعنى من اللفظ، بمعنى: أنَّ العلم بالوضع ينشأ من حالةٍ أنَّ ذهننا متى سمع لفظ (أسد) يتصوّر الحيوان المفترس. ولا يتوقّف نشوء هذه الحالة في ذهننا على العلم بالوضع، بل قد تنشأ من روح الوضع وواقعه، وهو الاقتران الأكيد الشديد حتّى بدون وضع، فلو قيل لنا: (سكوني) ينسبق إلى ذهننا (النوفلي)، مع أنَّه لم يوضع أحدُهما للآخر.

فالتبادر يتوقّف على واقع الاقتران، لا على العلم بالاقتران؛ فإنَّ الاقتران في عالم الذهن يكون مؤثِّراً في الانسباق إلى المعنى حتّى لو لم يكن يعلم به، فلا دور؛ لأنَّ العلم تصديقي بالوضع فرعُ التبادر، والتبادر فرع قرن اللفظ بالمعنى.

وبهذا يندفع إشكال الدور، وتكون هذه العلامة معقولة.

■ هذا كلُّه إذا لوحظت علامة التبادر بالنسبة إلى المستعلِم الجاهل بالوضع الذي أُريد تعليمه طريقاً إلى العلم بالوضع، بأن يحصل التبادر عنده.

■ أمّا إذا قلنا بأنَّ التبادر عند العالم يكون أمارةً على الوضع عند الجاهل فعندها يكون خارجاً عن اشكال الدور؛ لأنَّ علم الجاهل يتوقّف على علم العالم. إلَّا أنَّ هذا يخرج عن باب التبادر إلى باب الاطّراد الذي سوف نتكلّم عنه.

قياس المقام على سائر موارد الملازمات

وقد يقاس المقام على سائر موارد الملازمات، فيقال: كيف ينتقل ذهننا إلى المعنى إلَّا إذا كنّا عالِمين بالملازمة بين اللفظ والمعنى؟ فإذا انتقل الذهن من النار إلى الاحتراق فهذا فرعُ علمنا بأنَّ النار تُحرق، وإلَّا لم ينتقل ذهننا إلى ذلك، فكيف يُدَّعى في المقام أنَّ الانتقال إلى المعنى ليس فرعَ العلم بالملازمة،

وهي الوضع؟!

وجواب ذلك بِأن نقول: إنَّ الملازمة تارةً تكون بين المُدرَكَيْن، وأُخرى بين نفس الإدراكين:

- فإن كانت بين المدرَكين - كالنار والإحراق- فحينها يحصل الانتقال في صورة العلم بالملازمة بينهما.
- أمّا إذا كانت الملازمة بين نفس الإدراكين والحالتين الذهنيّتين، فسوف تؤثّر هذه الملازمة أثرها، سواءٌ أعلم بها الإنسان أم لا.

ومحلُّ كلامنا من قبيل الثاني؛ فإنَّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى ليس باعتبار الملازمة خارجاً، بل باعتبار الملازمة بين نفس الإدراكين التصوّريّين في عالم الذهن، وقد نشأت هذه الملازمة باعتبار قرن اللفظ بالمعنى. ومتى كانت الملازمة بين الإدراكين تكون الملازمة - بثبوتها نفس الأمري- كافيةً في الانتقال، سواءٌ أعلم بذلك أم لم يعلم، وذلك من قبيل انتقال الإنسان من حبّ ذي المقدّمة إلى حبّ المقدّمة، سواءٌ أ كان عالماً بوجوب المقدّمة بوجوب ذيها أم لم يكن عالماً بذلك؛ لأنَّ الملازمة تؤثّر أثرها تكويناً.

إذاً، فالعلم التصديقي بالوضع يتوقّف على التبادر، والتبادر يتوقّف على الوجود نفسي الأمري للملازمة. ومنه يتّضح أنَّ هذه العلامة معقولة.

الكلام في علّيّة الوضع والقرينة للتبادر

وفي المقام نكتةٌ لابدَّ من الالتفات إليها بعد الفراغ عن معقوليّة علامة التبادر، وحاصلها: أنّه قد قيل في التقريب الابتدائي لعلاميّة التبادر: إنَّ للتبادر وانسباق المعنى من اللفظ إحدى علّتين: الوضع والقرينة، فإذا فقدت القرينة ووجد الانسباق والتبادر فإنَّه يكشف كشفاً إنّيّاً عن الوضع؛ لاستحالة

أن يوجد المعلول بدون علّة.

وقد اتّضح أنّ هذا التقريب معقولٌ على مبنانا، وغير معقول على التصوّر المشهور.

إلّا أنّه ليس للتبادر - في الحقيقة- علّتان، بل له ثلاث علل. وتوضيح ذلك بأن يُقال: إنّ روح الوضع ترجع إلى القرن في ذهن السامع بين اللفظ والمعنى، لكنّ القرن على نحوين:

القرن الشخصي: إذ تارةً يكون القرن في ذهن زيد قرناً شخصياً لمناسباتٍ شخصيّة.

القرن النوعي: وأُخرى يكون قرناً نوعيّاً، بِأَن يكون اللفظ قد اقترن بالمعنى في ذهنه باعتباره أحد أفراد أهل اللغة.

والوضع الذي نريد أن نحصّل علاماته هو القرن النوعي؛ لأنّه هو الذي يمثّل الوضع العامّ الاجتماعي الذي يكون ميزاناً للفهم في مقام استخراج المعاني من الألفاظ.

أمّا القرن الشخصي فقد يتّفق لزيدٍ لخصوصيّةٍ من الخصوصيّات، فإنّ لكثيرٍ من الخصائص التي تقوم بالفرد تأثيراً في إيجاد هذا الاقتران، من قبيل مطالعته وكتابته وعشيرته وحرفته وغير ذلك، أو أن يكون معنىً معيّنٌ قد اقترن في ذهنه بلفظٍ معيّن بحكم صدف معيّنة ولم يقترن في ذهن غيره، كما لو كان له ولدٌ اسمه (عمران)، فحين يسمع الكلمة يخطر في ذهنه ابنه، مع أنّ نسبة هذه الكلمة إلى ابنه وغيره على حدّ سواء بالميزان النوعي.

وكلٌّ من القرنين - الشخصي والنوعي - يولّد الانسباق والتبادر، والوضع المطلوب إثباته بالعلامة إنّما هو القرن النوعي؛ لأنّنا نريد أن نعيّن ما

هو مراد المتكلِّم، الأمر الذي لابدَّ أن يُعيَّن على أساس القرن النوعي.

ومن هنا قلنا في بحث الظواهر(١) بوجود ظهورٍ شخصي وآخر نوعي، وقد أردنا بالظهور الشخصي الظهورَ الناشئَ من التبادر المتولِّدِ من القرن الشخصي، وأردنا بالظهور النوعي الظهورَ الناشئَ من التبادر المتولِّدِ من القرن النوعي، وما هو موضوعٌ للحجيّة والعمل هو الثاني.

إذا التفتنا إلى الفرق بين القرنين نعرف أنَّ التقريب الابتدائي للتبادر غير صحيح؛ حيث نقول: إنَّ التبادر ينشأ من أحد أُمور ثلاثة: القرينة، القرن النوعي – الذي نسمّيه: الوضع – والقرن الشخصي؛ ففي المثال السابق: حين يسمع الأب – ولو من اصطكاك حجرين – كلمة (عمران) بدون قرينة ينسبق ابنُه إلى ذهنه، وليس هذا من الوضع.

وحينئذٍ لابدَّ – بهدف إثبات العلامة واستكشاف الوضع بالتبادر – من نفي استناد التبادر إلى القرينة والقرن الشخصي، فإذا أمكن ذلك جُعل التبادر حينئذٍ علامةً على القرن النوعي، الذي هو الوضع:

■ أمّا احتمال نشوء التبادر من قرينةٍ فلابدَّ من الفحص والتفتيش عن كلّ ما يكتنف اللفظ من حالٍ أو مقالٍ لأجل أن يُتحقَّق من استناده إلى القرينة:

• ويُمكن بالفحص حصولُ الجزم بعدم القرينة.

• وإن لم يحصل الجزم واحتمل وجود القرينة فلا يمكن إثبات الوضع. ولا يمكن نفي القرينة المشكوكة بأصالة كلام القرينة؛ لما بيّناه في بحث الظواهر من أنَّ أصالة عدم القرينة من الأمارات العقلائيّة التي يُتعبَّد بها في مقام

---

(١) كما سيأتي في الأجزاء اللاحقة بإذن الله تعالى.

استخراج مراد المتكلِّم لا أكثر من ذلك. وأصالة عدم القرينة في المقام وإن كانت أمارةً عقلائيّة، لكنّ العقلاء إنّما يتعبّدون بها في مقام استكشاف مراد المتكلِّم، لا بمقدار استكشاف الأوضاع اللغويّة والعرفيّة. وهذا التفكيك ليس عزيزاً في الأمارات؛ إذ يُتَعبَّدُ بجملةٍ منها بمقدار ولا يُتعبَّد بها بمقدارٍ آخر.

وفي المقام لا يُلجَأ إلى هذا الأصل بهدف تعيين مراد المتكلِّم؛ فإنّه معلوم، وإنّما نستهدف تشخيص الوضع، وهو لا يتمّ من خلال هذا الأصل.

إذاً، فلابدّ من الجزم والاطمئنان بعدم القرينة، وإلّا بطلت علاميّة التبادر.

▪ أمّا الاحتمال الثاني - وهو استناد التبادر إلى الاقتران الشخصي - فقد ننفيه أيضاً عبر الفحص والتدبّر في حياتنا للتأكّد من أنّه لم يقع فيها ما يؤثّر في الذهن تبادراً شخصياً.

وقد ننفيه بالأصل العقلائي القائم بأصالة التطابق بين التبادر الشخصي والتبادر النوعي، وذلك بدليل أنّ العقلاء لا يتوقّفون في معرفة معنى الخطاب الصادر من الموالي أو غيرهم إلّا بعد أن يعرضوا الخطاب على الآخرين ليعرفوا أنّه تبادرٌ شخصي أم نوعي. وهذا كاشفٌ عن انعقاد السيرة العقلائيّة على أصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، فهم يجعلون التبادر الشخصي أمارةً على التبادر النوعي، ويجعلون التبادر النوعي قرينةً على الوضع بحيث يثبت به مراد المتكلِّم.

وبهذا يتمّ الكلام في علاميّة التبادر.

-٢-

صحّة الحمل

فقد ادُّعي[١] أنَّ صحّة حمل اللفظ مجهول المعنى على معنىً بالحمل الأوّلي الذاتي يدلّ على أنَّ هذا الموضوع هو عينُ المعنى الذي وضعت له كلمة (أسد) - مثلاً - ذاتاً، ويدلّ بالحمل الشايع الصناعي على أنَّه فردٌ منه.

فإذا قلنا: «الحيوان المفترس أسدٌ» بالحمل الأوّلي، دلّ على أنَّ الحيوان المفترس متّحدٌ ذاتاً مع المعنى الذي وضعت له كلمة (الأسد).

وإذا قيل: «زيدٌ إنسانٌ» بالحمل الشايع، دلّ على أنَّ (زيد) ينتسب إلى معنىً كلّيٍّ هو المعنى الموضوع له كلمة (الإنسان).

ولا محصّل لهذه العلامة أصلاً؛ لأنَّنا نتساءل عن المحمول في الكلمة المجهولة: هل نفرض استعماله في معنى معيَّنٍ دون أن نعرف في المرتبة السابقة أنَّه هو المعنى الموضوع له أم غيره؟ أم أنَّنا نفرض استعماله في معنى فرغنا عن كونه هو الموضوع له؟

أ) فإن كان استعماله في معنىً لا ندري أنَّه هو المعنى الموضوع له أم غيره، فغاية ما تقتضيه صحّة الحمل هو أنَّ الحيوان المفترس عينُ المعنى الذي استعملنا فيه لفظ (أسد)، والذي لا ندري أنَّه معنىً حقيقيٌّ له أم مجازي، فكيف يتعيّن الوضع؟!

---

(١) أُنظر: الفصول الغرويّة: ٣٨، السطر ٤.

ب) وإن فرغنا عن أنَّ لفظ (أسد) مستعملٌ في معناه الموضوع له فقد فرغنا إذاً عن معرفة المعنى الموضوع له، فما معنى جعل صحّة الحمل علامةً على الحقيقة؟! فإنَّ في هذا دوراً واضحاً؛ لأنَّ العلم بصحّة الحمل فرع العلم بالوضع، فكيف يُطلب العلم بالوضع من صحّة الحمل؟!

ولا يندفع هذا الدور بما ذكرناه في التبادر من عدم توقّف التبادر على العلم بالوضع، بل على واقع الوضع – وهو القرن الذهني بين اللفظ والمعنى– لأنّنا لا نقول بأنَّ صحّة الحمل متوقّفة على واقع الوضع وواقع القرن كما هو الحال في التبادر.

ويتلخّص الفرق بين المقامين في ما يلي:

- إنَّ صحّة الحمل عبارةٌ عن حكمٍ تصديقيٍّ من قبل المستعلِم بأنَّ هذا ذاك. ومن المعلوم أنَّ هذا الحكم فرعُ الالتفات إلى كلٍّ من الموضوع والمحمول في نفسه، وإلّا لم يمكن الحمل. ومجرّد كون الموضوع له في علم الله تعالى هو ذاك لا يكفي في صحّة الحمل بدون أن يعلم الحامل بذلك.
- وهذا بخلاف التبادر؛ فإنّه ليس حكماً تصديقياً، بل هو عبارة عن الانسباق التصوّري من تصوّر إلى تصوّر آخر، وهذا المعنى لا يتوقّف على علمٍ تصديقي، بل على القرن بين اللفظ والمعنى.

ومن هنا كانت علاميّة التبادر معقولة، وعلاميّةُ صحّة الحمل غير معقولة، فتكون العلامة الثانية غير صحيحة.

ـ ٣ ـ

الاطّراد

ويمكن تقريب علاميّة الاطّراد بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: الاطراد في التبادر

وذلك بِأن يقال: إنَّ المراد من الاطّراد الذي يعتبر علامةً على الحقيقة هو الاطّراد في التبادر(١).

وتوضيحه: أنّنا قد ذكرنا في علاميّة التبادر: أنَّ التبادر الذي يكون علامةً على الحقيقة هو التبادر الذي ينشأ من حاقّ اللفظ دون الاستناد إلى القرينة، فلو حصل تبادرٌ في ذهننا مرّةً واحدة احتملنا استنادَه إلى القرينة. وهذا الاحتمال قلّما يُمكن نفيه في موردٍ واحد.

لكن إذا تكرّر هذا التبادر في مختلف الأمكنة والأزمنة والأحوال، فإنَّ هذا الاطّراد في التبادر يوجب - بالتدريج - زوال احتمال وجود القرينة في الانسباق، فإنَّ احتمال وجود القرينة في كلّ الموارد يكون - بحساب الاحتمالات - موهوناً جدّاً، فيحقّق الاطّرادُ موضوعَ التبادر؛ إذ يثبت به نشوءُ التبادر من حاقّ اللفظ، ولا يكون الاطّراد - على هذا الوجه - علامةً مستقلّة.

---

(١) أُنظر: لاحظ: بدائع الأفكار (الآملي) ١: ٩٧، الأمر الثامن: في علائم الوضع، في علاميّة التبادر والاطّراد.

الوجه الثاني: الاطراد في الاستعمال

حيث يُراد من الاطّراد: الاطّرادُ في الاستعمال.

وكأنَّ هذا هو المراد من كلمات السيّد الأُستاذ؟[1]، بمعنى: أنّنا حين نسمع شخصاً استعمل لفظاً في معنىً مع علمنا بأنَّ استعماله موقوفٌ على أحد أمرين: إمّا الوضع وإمّا القرينة، فإذا استعمله مرّةً ولم نَدْرِ أنّه استعمالٌ حقيقيٌّ أم مع القرينة، فلا يُمكن نفيُ احتمال القرينة في الاستعمال الواحد.

ولكنّنا إذا رأينا المستعمل العربي قد استعمل لفظ (أسد) في الحيوان المفترس مئات المرّات، فحينها يبعد وجودُ القرينة، ويحصل الوثوق والقطع مثلاً – ولو في بعض هذه الموارد – بعدم القرينة، ومع عدمها يتعيّن الوضع.

ولا يصحّ جعل الاطّراد بهذا المعنى علامةً على الحقيقة؛ لأنَّ صحّة الاستعمال عرفاً لا تنحصر بأحد أمرين: إمّا الوضع وإمّا القرينة، فإنَّ ما يصحِّح الاستعمال ليس ذلك، بل هو ما يصحِّح الانفهام؛ فإنّنا أمام أمرين:

أحدهما: الاستعمال، الذي هو عمل المتكلِّم.

الثاني: الانفهام، الذي هو عمل السامع.

والانفهام يتوقّف على ذينك الأمرين، فإذا سمعناه بشكلٍ مطّرد فمعنى ذلك عدم وجود القرينة، وهذا معناه الاطّراد في التبادر.

ولكنّ غرض المستعمل لا يتوقّف على ذلك، بل قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي دون نصب قرينةٍ على ذلك إذا كان مراده الإجمال والإهمال؛ فوجود استعمالٍ في المعنى بدون قرينة لا يكشف عن الوضع. ولكن بالاطّراد في التبادر يتعيّن أن يكون الانفهام مستنداً إلى الوضع لا إلى القرينة.

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢٤، الأمر السابع: ذكروا للحقيقة علائم، علاميّة الاطّراد.

الوجه الثالث: اطراد الحيثيّة المصحّحة للاستعمال

وهو ما أشير إليه في **الكفاية**(١) من أنَّ ميزان الاطّراد هو اطّراد الحيثيّة المصحِّحة للاستعمال، بمعنى: أنّه إذا أطلق لفظٌ على فردٍ وكان إطلاقه عليه بلحاظ وجدان الفرد لحيثيّة، فتلك الحيثيّة هي المصحِّحة للإطلاق، فننظر إليها: فإذا كانت دائماً مصحِّحةً للإطلاق نعرف أنَّ الإطلاقات حقيقيّة، وإذا كانت أحياناً كذلك وأُخرى ليست كذلك فالاستعمال مجازي:

أ) إذا أطلقنا لفظ (أسد) على هذا الحيوان من حيث كونه حيواناً مفترساً، فكونه كذلك حيثيّة مطّردة، بمعنى: أنّه متى وجدت صحَّحت الاستعمال، فالاستعمال حقيقي.

ب) لكن حين نطلق لفظ (أسد) على زيد باعتباره شبيهاً بالحيوان المفترس فهذه الحيثيّة غير مطّردة؛ لوجود كائنات شبيهة بالأسد في رائحتها لكن لا يصحّ إطلاق لفظ (أسد) عليها، فيكون الاستعمال مجازيّاً.

ويرد على هذا الكلام ما أورده صاحب **الكفاية** قدس سره(٢) من أنَّ الحيثيّة المصحِّحة للإطلاق مطّردة دائماً في الحقيقة والمجاز؛ فإنَّ الحيثيّة في باب المجاز ليست مطلق المشابهة، بل هي عبارة عن أظهر الصفات، وهي مطّردة، فلا يكون اطّراد الحيثيّة المصحّحة للاستعمال علامةً على الحقيقة.

الوجه الرابع: اطراد الاستعمال بلا قرينة

وذلك بأن يُقال: إنَّ المراد من الاطّراد اطّرادُ الاستعمال بلا قرينة، بمعنى: أنّه متى لاحظنا أنَّ أبناء المحاورة يستعملون لفظ (أسد) بدون أن

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ٢٠، الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز.

(٢) راجع المصدر السابق.

ينصبوا قرينةً في تمام الاستعمالات [كان علامةً على المعنى الموضوع له].

والفرق بين هذا التقريب وبين التقريب الثاني: أنّه كان يُقال في التقريب الثاني: إنَّ الاطّراد في الاستعمال يكشف عن كونه استعمالاً بلا قرينة.

أمّا هنا فنقول: إنّه يجب أن نحرز أنّه استعمالٌ بلا قرينة ليكون الاطّراد علامةً على أنّه هو المعنى الموضوع له؛ لأنَّ العربي إذا استعمل لفظ (أسد) في الحيوان المفترس مرّةً واحدة لَقُلْنا: إنَّ الاستعمال أعمُّ من الحقيقة، فيحتمل أنّه استعمل في المعنى مجازاً ولم ينصب قرينة؛ لتعلّق غرضه بالإجمال.

أمّا إذا كان استعمالُ لفظ (أسد) في الحيوان المفترس ديدنَ أبناء المحاورة بدون نصب قرينة، فالأمر يدور بين احتمالين:

أحدهما: أن يكون لفظ (أسد) موضوعاً للحيوان المفترس، ولهذا استغنى أبناء اللغة عن اللجوء إلى القرينة.

والآخر: أن يكون اللفظ المذكور غير موضوع للمعنى المذكور، ويكون أبناء اللغة قد استعملوه بدون قرينة، ولكن اتّفق - من باب الصدفة- أنْ تعلّق غرضهم جميعاً بالإجمال.

والاحتمال الثاني منفيٌّ عقلائيّاً؛ لأنَّ الإجمال قد يتّفق مرّة أو اثنتين، ولكنّه لا يعبّر عن طريقة عامّة؛ باعتباره على خلاف الطريقة اللغويّة في التفهيم. وعندها يُستبعد الاحتمال الثاني ويتعيّن الأوّل.

والوجه الرابع هو التقريب الصحيح لعلاميّة الاطّراد. أمّا الوجوه السابقة فكلّها غير تامّة.

الحقيقة الشرعيّة

ويقع الحديث عنها في ثلاثة مقامات

١. الكلام في البحث الثبوتي

٢. الكلام في البحث الإثباتي

٣. الكلام في تصوير ثمرة البحث

- ١ -

الكلام في البحث الثبوتي

والكلام في البحث الثبوتي في تحديد أنحاء الوضع الممكنة التي يمكن صدورها في مقام إيجاد الحقيقة الشرعيّة.

لا إشكال في إمكان إيجاد الحقيقة الشرعيّة عبر الوضع التعيّني الحاصل بكثرة الاستعمال، كما يمكن إيجادها عبر الوضع التعييني.

غير أنَّ المحقّق الخراساني‌قدس‌سره[1] قد تعرّض إلى مطلبٍ محلُّه المناسب هو بحث الوضع، وهو أنَّ الوضع التعييني كما قد يحصل التصريح بإنشائه، فكذلك قد يحصل بالاستعمال الواحد.

وهذا مطلبٌ كلّي لا يختصّ بباب الحقيقة الشرعيّة، ولكنّ المحقّق الخراساني‌قدس‌سره إنّما تعرّض له هنا لأنّه يريد أن يكسر سَوْرَةَ استبعاد الوضع التعييني في الحقيقة الشرعيّة، بِأَنْ يقول النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «وضعت اللفظ الفلاني لكذا»؛ إذ لو كان قد حصل لَوَصل إلينا، فأراد المحقّق الخراساني‌قدس‌سره إظهار شقٍّ آخر معقولٍ في الوضع التعييني، وهو نفس الاستعمال؛ فإنَّ الوضع التعييني لا ينحصر بالإنشاء والجعل ليُستَبْعَد حصوله من النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، بل يمكن حصوله بنفس الاستعمال.

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٢١، الأمر التاسع: الحقيقة الشرعيّة.

معقولية حصول الوضع بنفس الاستعمال

ومن هنا وقع البحث الثبوتي في معقوليّة حصول الوضع بنفس الاستعمال. والكلام في ذلك يقع على ثلاثة تقديرات:

التقدير الأوّل: على ضوء مسلك القرن الشديد

أي: بناءً على مسلكنا في باب الوضع، وأنَّ الوضع أمرٌ واقعي - لا إنشائي جعلي- يوجده الواضع في ذهن السامع، على أساس قرن اللفظ بالمعنى قرناً شديداً.

ومن الواضح - على ضوء هذا المسلك - معقوليّةُ إيجاد الوضع بالاستعمال؛ إذ ليس الاستعمال - في الحقيقة - إلّا وسيلةً من وسائل هذا القرن في ذهن السامع؛ فإنَّ سبب القرن:

تارةً: يكون عبارةً عن الجملة الصريحة في الإنشاء.

وأُخرى: يكون نفس الاستعمال، وذلك على حدّ ما ذكرناه حول أنَّ الأمّ تضع الحليبَ أمام الطفل وتقول له: «حليب، حليب».

التقدير الثاني: على ضوء مسلك الإنشاء

أي: بناءً على أن يكون الوضع أمراً إنشائياً يحصل بالإنشاء، من قبيل المعاملات والمعاوضات. ويوجد في باب الإنشاء اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل

وهو اتّجاه السيّد الأُستاذ؟ وغيره[1]، وحاصله: أنَّ المطالب الإنشائيّة

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢٦، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة، دراسات في علم الأُصول ١: ٦٧، الأمر الثامن: في الوضع، الحقيقة الشرعيّة، الهداية في الأُصول ١: ٧٦ - ٧٨، الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعيّة، غاية المأمول من علم

عبارةٌ عن أُمور نفسانيّة تُبرَز باللفظ، فنسبة اللفظ إلى الإنشاء نسبةُ المبرِز إلى المبرَز، لا نسبة السبب إلى المسبَّب.

الاتّجاه الثاني

وحاصله: أنَّ المطالب الإنشائيّة مطالب إيجاديّة واعتباراتٌ توجَد باللفظ، وهو الاتّجاه الذي نُسب إلى المشهور(١).

أ) فإن قلنا بأنَّ الوضع أمرٌ إنشائي وأنَّ الإنشاء أمرٌ نفساني يُبرَزُ باللفظ، فعندها يكون إيجاد الوضع بنفس الاستعمال أمراً غير معقول؛ لأنَّ الاستعمال ليس أمراً نفسانياً، بل هو أمر خارجي، فلابدَّ من أن يُفرَض الوضعُ موجوداً في نفس الواضع - اعتباراً أو تعهّداً - قبل الاستعمال، ويكون الاستعمال مبرزاً له.

وعليه، فإيجاد الوضع بالاستعمال غيرُ معقول، والمعقول هو إبراز الوضع به. [فلابدَّ من تبديل العبارة، فبدلاً من القول بإيجاد الوضع

الأُصول ١: ١٤٩، الكلام في الوضع، الحقيقة الشرعيّة. والمقصود بـ(غيره) كلّ من فسّر الوضع بالاعتبار، أو التنزيل، أو جعل اللفظ علامةً على المعنى، أو تعيين اللفظ للمعنى، مثل ما في: بدائع الأفكار (الرشتي): ٣٤، الأمر الرابع: في ذكر جملةٍ من المبادئ اللغويّة، الموضع الأوّل، بديعة الكلام في حدّ الوضع، حواشي المشكيني على الكفاية ١: ٧٤، الأمر الثاني: في الوضع، نهاية الدراية ١: ٢٢ - ٢٣، تعريف الوضع. وقد تقدّم من الشهيد الصدر الأوّل‏ؒ في بحث الوضع التطرّق إلى النظريّات وفوارقها، فراجع .

(١) لم نقف على مَن نسب ذلك إلى المشهور، إلّا أن يرجع إلى بحث الجملة الإنشائيّة والخبريّة، حيث كان الرأي السائد يعتبر الجملة الإنشائيّة إيجاديّة، فليراجع بحث: الفرق بين الجمل الخبريّة والإنشائيّة.

بالاستعمال نقول بإبراز الوضع بالاستعمال، فالواضع حينما يعتبر في نفسه أو يتعهّد: فتارةً: يبرزه صريحاً بقوله: «وضعت»، وأُخرى: يبرزه بالاستعمال، فإن أُريد إيجاد حاقّ الوضع بالاستعمال فهو أمر غير معقول].

ب) وإن قلنا بأنَّ الوضع أمرٌ إنشائي، وأنَّ الإنشائيّات أُمورٌ إيجاديّة يُتَسَبَّب إلى إيجادها باللفظ، فعندئذٍ يُعقل تصوير الوضع بالاستعمال، وذلك بأن يستعملَ الواضعُ لفظ (الماء) في معناه، ويتسبَّب بذلك إلى إنشاء العلقة الوضعيّة وإيجادها اعتباراً.

والحقيقة أنَّ في المقام استعمالين طوليّين:

الاستعمال الأوّل: استعمالٌ للفظ (الماء) في المعنى الذي يُراد الوضع له. وهذا الاستعمال ليس إخباراً ولا إنشاءً؛ لأنّه استعمالُ كلمةٍ إفراديّة، فهو ليس استعمالاً إنشائيّاً؛ لأنّه استعمالٌ لمعنى إفرادي.

الاستعمال الثاني: استعمالٌ للاستعمال الأوّل في مقام إنشاء الوضع به، فالعلقة الوضعيّة تنشأ في طول الاستعمال الأوّل، ويكون الاستعمال الثاني أمراً معقولاً.

وهذان الاستعمالان عَرَضيّان زماناً، طوليّان رتبةً. والمستعمَل فيه في الأوّل هو المعنى، وفي الثاني أمرٌ تصديقي، وهو العلقة الوضعيّة، واللفظ في الأوّل هو ذات اللفظ، وفي الثاني هو عمليّة الاستعمال.

ومنه يفهم أنَّ اللفظ استعمل في الأوّل استعمالاً آليّاً، وفي الرتبة الثانية استعمالاً استقلاليّاً، ولا محذور فيه مع تعدّد الرتبة.

التقدير الثالث: على ضوء مسلك الجامعيّة بين الإنشاء والحقيقة

والوضع - على هذا التقدير - مفهومٌ جامعٌ بين الفرد الإنشائي والفرد

الحقيقي. ولعلّ هذا هو ظاهر **الكفاية**[1]، حيث يُقال: إنَّ الوضع تعيين اللفظ أو تخصيصه لكي يدلّ على المعنى. ويُتصوَّر لهذا التعيين فردان:

الفرد الأوّل: إنشائي: بِأَنْ يقول: «عيَّنتُ اللفظ الفلاني للدلالة على المعنى الفلاني».

الفرد الثاني: حقيقي: وذلك بنفس الاستعمال؛ فإنَّه يكون مصداقاً للتخصيص، وفرداً واقعيّاً للتعيين.

وهذا التصوير - على التقدير الثالث - غير صحيح؛ لأنَّ الاستعمال دائماً جزئي، بمعنى: تعيين شخص هذا اللفظ لهذا المعنى، بينما الوضع كلّي، أي: تعيين كلّيّ هذا اللفظ لهذا المعنى.

وبهذا اتّضح حاقُّ الكلام على التقادير الثلاثة.

الإشكالان المتوجهان على حصول الوضع بنفس الاستعمال

ثمَّ إنَّه قد أُشكل على هذا الاستعمال بإشكالين:

الإشكال الأوّل: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي

وذلك باعتبار أنَّ اللفظ والمعنى يجب أن يُلحظا في عالم الوضع باللحاظ الاستقلالي، وفي عالم الاستعمال باللحاظ الآلي، فلو توحّد الوضع والاستعمال سيلزم حينئذٍ اجتماعُ اللحاظين[2].

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٩، الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه. وقد تبنّاه السيّد الخميني قدس سره في: جواهر الأُصول ١: ٨٤، الأمر الثاني: في الوضع، الجهة الثانية: في حقيقة الوضع.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٣ - ٣٤، الفصل الثاني، المقام الثاني: أقسام الوضع، الأمر الرابع: الحقيقة الشرعيّة. وقد تبنّاه السيّد محسن الحكيم قدس سره في: حقائق الأُصول ١: ٤٨، الأمر التاسع: اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة.

وهذا الإشكال ليس بشيء:

أ) أمّا على مسلكنا القائل بأنَّ الوضع عبارة عن أمرٍ واقعي متمثّلٍ بالقرن؛ فلأنَّ الوضع ليس أمراً مجعولاً يحتاج إلى لحاظ اللفظ والمعنى لحاظاً استقلاليّاً، بل يحصل من دون التفات إلى اللفظ والمعنى أصلاً. ولهذا قد يحصل القرن صدفةً بلا واضع أصلاً، وقد يحصل من كثرة الاستعمالات، مع أنَّ اللحاظ آليٌّ في الاستعمال.

ب) وأمّا بناءً على أنَّ الوضع مطلبٌ إنشائي:

■ فإن أخذنا باتّجاه السيّد الأُستاذ؟ القائل بأنَّ الإنشاء أمرٌ نفساني يبرزه اللفظ، فمن الواضح أنَّ اللحاظين لم يجتمعا، فإنَّ الوضع قائمٌ في عالم النفس والاستعمال في عالم اللفظ، فلم يجتمع الوضع والاستعمال في عالم واحد، فينتفي المحذور من هذه الناحية.

■ وإن قلنا بأنَّ الإنشاء أمرٌ إيجادي، فاللحاظان لم يجتمعا أيضاً؛ لأنّنا قلنا بوجود استعمالين طوليّين: استعمال اللفظ في المعنى، واستعمال هذا الاستعمال في الإنشاء، واللحاظ في الأوّل آلي وفي الثاني استقلالي.

ج) أمّا التقدير الثالث فلم نتعقّله في نفسه حتّى نتكلّم بناءً عليه؛ فإنّنا إذا أنكرنا مصداقيّة الاستعمال للوضع فلا تصل النوبة إلى هذا الإشكال. وإن سلّمنا به فمعنى ذلك أنّه لا يشترط في الوضع اللحاظ الاستقلالي.

الإشكال الثاني: خروج الاستعمال عن كونه حقيقيّاً ومجازيّاً

أنَّ الاستعمال لابدَّ أن يكون إمّا حقيقيّاً وإمّا مجازيّاً، وهذا الاستعمال ليس شيئاً منهما:

أ) أمّا عدم كونه حقيقيّاً؛ فلأنَّ اللفظ لم يكن بعدُ موضوعاً لهذا المعنى

[حتّى يكون الاستعمال فيه حقيقيّاً].

ب) أمّا عدم كونه مجازيّاً؛ فلأنَّ المجازيّة فرعُ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، وهو لم يحصل له معنىً حقيقيٌّ أصلاً، فيكون الاستعمال غلطاً[1].

وقد يُتَخيَّل في مقام دفع الإشكال[2] أنَّ الاستعمال هنا حقيقي؛ لأنَّ الوضع وإن كان في طول الاستعمال، إلَّا أنَّه مقارنٌ له زماناً، فيكون اللفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له بالوضع الحاصل في آن الاستعمال، وهذا كافٍ في كون الاستعمال حقيقياً.

وتحقيق الحال أن يقال: إنَّ الاستعمال على نحوين:

الاستعمال التفهيمي: وهو الذي يراد به نقل السامع إلى المعنى ولو اقتضاءً.

الاستعمال غير التفهيمي: وهو جعل اللفظ قالباً لمعنىً من دون غرض التفهيم.

حينئذٍ يقال:

أ) إذا كان الوضع يوجد بلحاظ الاستعمال التفهيمي فالإشكال وارد، حيث لابدَّ أن يكون الاستعمال التفهيمي مستنداً إلى الوضع أو إلى إحدى علاقات المجاز؛ إذ بدونه لا يكون في اللفظ استعدادٌ للانفهام.

ولا ينفع فيه الدعوى التي قلناها؛ لأنَّها دورٌ واضح، فإنَّ الوضع الذي حصل آنَ الاستعمال يقع في طول الاستعمال التفهيمي، فلو توقّف الاستعمال

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٢١، الأمر التاسع: في ثبوت الحقيقة الشرعيّة.

(٢) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢٩ - ١٣٠، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة، المقام الثاني: في وقوع الوضع التعييني الاستعمالي، الهداية في الأُصول ١: ٧٨، الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعيّة.

التفهيمي عليه لأصبح دوراً.

ولكنّ هذا أوّل الكلام، فإنّنا لا نريد إيجادَ الوضع بالاستعمال التفهيمي، بل بالاستعمال الآخر الذي يمكن أن يُسمّى: **الاستعمالَ الإعلاميَّ**، أي: الإعلام بالوضع، وهو مجرّد إفناء اللفظ في المعنى وإلقاءِ المعنى بإلقاء اللفظ، سواءٌ أكان السامع قابلاً لفهم ذلك أم لا، فإنَّ استعماليّة الاستعمال غير متوقّفة على قابليّة الفهم، ولهذا فالاستعمالات الخطأ ممكنة، كَأَن يقول: «ماء» ويريد به الحجارة، ولكنّه مستهجن عند العقلاء.

ب) أمّا الاستعمال غير التفهيمي فلا يجب أن يكون إمّا مستنداً إلى الوضع وإمّا إلى العلاقة؛ إذ لم يقصد به التفهيم، بل قصد به إيجاد الوضع، وهذا غرض عقلائي.

وعليه، فإيجاد الوضع التعييني بالاستعمال أمرٌ معقول.

- ٢ -

الكلام في البحث الإثباتي

حيث نتساءل عن صدور الحقيقة الشرعيّة وهل تمَّ على يد الشارع الوضع للمعاني الشرعيّة أم لا؟! وستتكلّم في ما يلي:

أوّلاً: عن الوضع التعيّني الحاصل من كثرة الاستعمال.

ثانياً: عن الوضع التعييني الحاصل من التصريح.

ثالثاً: عن الوضع التعييني الحاصل من نفس الاستعمال.

١. الوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال

أمّا الوضع التعيّني الحاصل من كثرة الاستعمال فيتوقّف على عدّة أُمور:

الأمر الأوّل

أن لا تكون الألفاظ متداولةً قبل الشارع الإسلامي في نفس هذه المعاني، وإلّا فلا معنى لدعوى حصول الوضع التعيّني في المقام؛ لأنَّ استعمال النبي صلى الله عليه وآله للفظ (الصلاة) يكون استمراراً لعرف لغويٍّ سابق، ولا يكون منشئاً لوضعٍ جديد، وهذا مطلب يأتي تحقيقه.

الأمر الثاني

عدم إثبات الوضع التعييني من أوّل الأمر، وإلّا لم تنتهِ النوبة إلى الوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال والمحتاجِ إلى زمان طويل، بل يكون الوضع التعييني مغنياً، وسوف يأتي تحقيقه.

الأمر الثالث

أن تكون قد وجدت كثرة استعماليّة معتدٌّ بها تكفي لإيجاد العلقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنى. وقد يستشكل في هذا الشرط بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل

أن يقال[1]: إنّنا لا نحرز كون الاستعمالات التي صدرت من النبيّ ﷺ كثيرةً بالدرجة الكافية لإيجاد العلقة الوضعيّة. نعم، لو أعددنا استعمالات النبيّ ﷺ والصحابة من سائر المسلمين لكانت كثيرةً جدّاً وكافيةً لإيجاد العلقة الوضعيّة، ولكنّ العلقة تكون ناشئةً من الشارع والمتشرّعة وليست حقيقةً شرعيّة.

وجواب هذا التقريب واضح؛ فإنّنا لم ننذر نذراً أن يكون الجعل مستنداً محضاً إلى الشارع، بل المهمّ في الغرض الفقهي أن نثبت ظهور لفظ (الصلاة) في عهد النبيّ ﷺ، وهو يثبت بحصول الوضع التعييني اجتماعيّاً، سواءٌ أحصل باستعمالات النبيّ ﷺ فقط أم مع استعمالات الصحابة؛ إذ يحصل - على أيّة حال - قرنٌ أكيدٌ شديدٌ بين اللفظ والمعنى، وهو يوجب تبادر المعنى من اللفظ، وهو معنى الظهور، وهو كافٍ في إثبات المطلب.

التقريب الثاني

أنّ الاستعمالات وإن كانت - ولو بضمّ استعمالات الصحابة- كثيرةً، ولكنّها كانت دائماً مقرونةً بالقرينة، فلا تؤدّي إلى الوضع التعيّني الذي يحصل

---

(١) راجع أجود التقريرات ١: ٣٤، الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعيّة، أُصول الفقه (المظفّر) ١: ٣٦ - ٣٧، الحقيقة الشرعيّة، محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٣٣، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة، المقام الثاني: في وقوع الوضع التعييني الاستعمالي، دراسات في علم الأُصول ١: ٦٧، الحقيقة الشرعيّة.

باستعمالات خالية عن القرينة.

ولعلّ الوجه في هذا الشرط هو أنّه إن كانت الاستعمالات مقرونةً دائماً بالقرينة فسوف يحصل القرن بين الصلاة مع القرينة وبين المعنى الشرعي، لا بين ذات الصلاة وبين المعنى الشرعي، وهذا لا يكفي لتصوير الوضع؛ فإنّ الوضع إنّما يكون بالقرن بين ذات لفظ الصلاة والمعنى الشرعي.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الإشكال إنّما يرد فيما لو كانت القرينة لفظاً مشخّصاً بعينه - كَأَنْ يقول دائماً: «الصلاة الشرعيّة»- لأنّ القرن الذهني صار بين لفظ الصلاة الشرعيّة وبين المعنى الشرعي، لا بين ذات اللفظ وبين المعنى.

لكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ القرينة وإن سلّم وجودها في الاستعمالات المتعدّدة، إلّا أنّها من أشكالٍ شتّى، فتارة لفظ وأُخرى حال وثالثة ارتكاز. فالقرن يحصل بين المعنى وبين اللفظ المحفوظ في تمام الاستعمالات، أمّا القرائن باعتبار تعدّدها وتنوّعها لا تكون طرفاً للقرن. فالقرن يكون بين ذات اللفظ والمعنى الشرعي، وبذلك يتمّ الوضع التعيّني.

٢. الوضع التعييني الحاصل من التصريح

يقع الكلام الآن في الوضع التعييني الحاصل بالتصريح من خلال قول الواضع: «وضعت».

واحتمال أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله قد قال: «وضعت لفظ الصلاة لكذا» احتمالٌ ساقط؛ لجريان العادة على أنّه حينما يريد الواضع جعل اللفظ دالاً على المعنى فإنّه يستهدف جعله عرفاً لغويّاً عامّاً، وهذا الغرض الاجتماعي لا يحصل إلّا عبر إلقاء المطلب اجتماعيّاً، ونحن لا نحتمل أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله

قد ألقى المطلب اجتماعياً ومع ذلك لم ينقل إلينا، على الرغم من نقل كلّ ما يسترعي الانتباه من سيرته وأقوالهﷺ.

٣. الوضع التعييني الحاصل من نفس الاستعمال

أمّا ثبوت الحقيقة الشرعيّة بالوضع التعييني من خلال نفس الاستعمال، فحصول الوضع التعييني بالاستعمال من قبل النبيﷺ ليس أمراً مستبعداً مستغرباً كما كان الحال في الوضع التصريحي؛ لأنَّ الوضع التصريحي كان يقتضي صدور جملة إنشائيّة من النبيﷺ، وحيث إنَّ ذلك لم ينقل إلينا فقد استبعدنا صدوره. أمّا حصول الوضع التعييني بنفس الاستعمال فما يقتضيه هو صدور الاستعمال غير التفهيمي بقصد الوضع، وهو ليس مستغرباً؛ لكثرة الاستعمالات التي صدرت منهﷺ، فلعلّ أوّلها كان استعمالاً بهذا النحو.

لكن ما هو الدليل على تصدّي النبيﷺ لإيجاد الوضع التعييني بالاستعمال؟!

أ) صيغة الدليل البدويّةُ

إنَّ غاية ما يتحصّل من كلماتهم دليلاً على تصدّي النبيﷺ لإيجاد الوضع التعييني بالاستعمال يُبيِّن كبرىً وصغرى:

الصغرى: أنَّ النبيﷺ يُعتبر - بلحاظ المركّبات الاختراعيّة الشرعيّة- مخترعاً؛ لأنّه هو الذي جعل أجزاءها وشرائطها.

الكبرى: جريان سيرة العقلاء على أنَّ من يبتكر منهم معنى جديداً فإنّه يتصدّى لوضع لفظ له.

فيستكشف من ذلك أنَّ النبيﷺ قد تصدّى لوضع ألفاظ للمعاني الجديدة التي اخترعها، وحيث إنّهﷺ لم يصرّح بذلك فحينئذٍ يُحمل على

الوضع بالاستعمال.

ومن الواضح أنَّ هذا الدليل قاصرٌ - بهذه الصيغة - عن إثبات المطلوب؛ لأنَّنا لو سلّمنا بالصغرى - وهي أنَّ رسول اللهﷺ مخترعٌ لهذه المعاني - وبكبراها العقلائيّة، فغاية ما يفيده ذلك هو الظنّ بأنَّ النبيﷺ لم يتجاوز السيرة العقلائيّة، ولا يمكن حصول الجزم والعلم بأنّهﷺ قد طبّق نفس ما عليه العقلاء المخترعون، وهذا الظنّ ليس بحجّة؛ إذ لا دليل على حجيّة مثل هذا الظنّ.

ب) صيغة الدليل بعد تعديلها

لكنْ من الممكن إجراء تعديل على هذه الصيغة يُكسبها صفةً فنيّةً تدرأ عنها هذا الإشكال، وذلك بأن يُقال: إنَّ استقرار سيرة المخترعين من العقلاء وقيام ديدنهم على وضع الألفاظ لإفادة المعاني التي يخترعونها يُحدث في نفس الاستعمال الأوّل الذي صدر من النبيﷺ ظهوراً في أنَّ المراد منه - أي: الاستعمال - هو إيجاد الوضع، فيكون ظهوراً لفظيّاً، وبهذا يثبت المطلوب.

ويكمن فرقُ هذا البيان عن سابقه في أنَّ الأخير وإن كان يوجب الظنّ - لا الجزم واليقين- إلَّا أنَّ إرجاعنا هذا الظنَّ إلى الظهورات العرفيّة يصيِّره حجّة.

وحينئذٍ يمكن أن يُستشكل على هذا الدليل بمنع الصغرى المتمثّلة في أنَّ الشارع مخترعٌ لهذه المعاني، بِأَن يُقال: إنَّ الشارع ليس مخترعاً لهذه المعاني؛ لوجودها وثبوتها قبل مجيء الشريعة، وما قام به الشارع هو أنّه عبّر عنها، فإذا لم تكن المعاني مستحدثة على يديه ولم يكن مخترعاً لها فلا تشملها كبرى السيرة

العقلائيّة في باب المخترعين.

ويُمكن الاستئناس لهذا المطلب بعددٍ كبيرٍ من الآيات القرآنيّة الواردة في أحوال الأنبياء السابقين على اختلاف مراتبهم؛ فإنّ استقراء الآيات في خصوص الصلاة - على الأقلّ - يدلّ على أنّها كانت أمراً معهوداً في شرائع كلّ الأنبياء السابقين، وأنّها قدر مشتركٌ بين الرسالات[1].

الإشكال على الاستئناس بالآيات الكريمة

وقد يُستشكل على الاستدلال بهذه الآيات بأنّها وإن كانت تدلّ على وجود (صلاة) و(صيام) و(زكاة) في الشرائع السابقة، لكن لا دليل على كون هذه الألفاظ قد استعملت في المعنى الشرعي؛ إذ لعلّها قد استعملت في المعنى

(١) نحو: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾ سورة آل عمران، الآية: ٣٩، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلاَةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ سورة إبراهيم، الآية: ٣٧، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ سورة إبراهيم، الآية: ٤٠، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ سورة مريم، الآية: ٣١، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ سورة مريم، الآية: ٥٥، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾ سورة طه، الآية: ١٤، وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ سورة لقمان، الآية: ١٧، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ﴾ سورة هود، الآية: ٨٧، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ سورة الأنفال، الآية: ٣٥، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ سورة البقرة، الآية: ١٨٣، وقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ * فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ﴾ سورة الماعون، الآيات: ١ - ٥. قد أُخذت هذه الآيات من أبحاث السيّد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره بقلم السيّد الحائري<، فلاحظ: مباحث الأُصول، ق١، ١: ٢٨٩، الحقيقة الشرعيّة.

اللغوي[1].

ولا يُقال: إنَّ المعنى الحقيقي لكلمة (الصلاة) كان – في عهد صدورها – هو المعنى الشرعي، فنحملها عليه من باب أصالة الحقيقة، **لأنَّ** هذا يعني الاعتراف بوجود الحقيقة الشرعيّة في مرتبة سابقة، وهو غاية ما نرمي إليه في المقام.

وإن لم نعترف بأنَّ هذه الألفاظ كانت في زمن صدورها حقيقةً في المعنى الشرعي، فكيف يمكن أن نعرف أنَّها قد استعملت في المعنى الشرعي لنعرف أنَّها كانت في الشرائع السابقة مستعملةً في هذا المعنى؟ إذ لعلّ الصلاة التي كانت موجودةً في أيّام عيسى عليه السلام هي الصلاة بالمعنى اللغوي لا الشرعي!!

دفع الإشكال

إلّا أنَّ هذا الإشكال في غير محلّه:

أوّلاً: لأنَّنا نسلّم – على كلّ حال – بالحقيقة الشرعيّة وأنَّ الألفاظ حقيقةٌ في المعنى الشرعي ولو بنحو كثرة الاستعمال. فعندئذٍ نجري أصالة الحقيقة في الآيات التي تحدّثت عن وجود الصلاة في الشرائع السابقة، ونثبت أنَّ المقصود بها هو المعنى الشرعي، خاصّةً الآيات المدنيّة التي نزلت بعد أن تمّت كثرة الاستعمال وتحقّق بذلك الوضع التعيّني، وما هو محلٌّ للنزاع هو الوضع التعييني.

[ونحن نعترف بالوضع التعيّني، ونجري أصالة الحقيقة بلحاظه في

---

(١) أُنظر: الفصول الغرويّة: ٤٣، فصلٌ: قد اشتهر أنَّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، كفاية الأُصول: ٢١، المقدّمة، الأمر التاسع: الحقيقة الشرعيّة، نهاية النهاية (الإيرواني) ١: ٣١، مبحث الحقيقة الشرعيّة.

هذه الآيات، ونثبت أنَّ هذه المعاني كانت ثابتةً قديماً]. وإذا كانت كذلك فالنبيﷺ ليس مخترعاً لها، فلا موجب لتطبيق الكبرى العقلائيّة عليهﷺ.

ثانياً: أنّه يكفينا الشكّ، فإنَّ هذه الآيات توجب احتمالاً كبيراً بوجود (الصلاة) بالمعنى الشرعي في الشرائع السابقة، وهذا الشكّ يكفي لدفع هذا الاستدلال القائم على الجزم بأنَّ النبيﷺ مخترع، والاحتمال كافٍ لإبطاله.

ثالثاً: ما قد يُقال من أنَّ المعنى الشرعي لكلمة (الصلاة) وأمثالها كان موجوداً في الشرائع السابقة، وأنَّ لفظ (الصلاة) كان بشخصه مستعملاً في هذا المعنى الشرعي. وهو مدّعىً يُمكن تقريبه بملاحظة وجود عدد كبير من العرب الذين كانوا يدينون بدين اليهوديّة والنصرانيّة في جزيرة العرب وغيرها، والذين كانوا - لا محالة- يُمارسون تلك العبادات الشرعيّة القديمة، فنسأل: ماذا كانوا يسمّون هذه العبادات؟! وهل كان الإنسان العربي يعبّر عن هذا العمل بلفظ (صلاة)؟ أو بغيره؟ أم أنّه لم يكن يعبّر عنه بشيء؟!

- أمّا أنّه لم يكن يعبّر عنه بشيءٍ فغريب؛ لشيوعه في حياة الفرد.

- وأمّا أنّه كان يعبَّر عنه بغير لفظ (الصلاة)، فلو كانت الكلمة التي كان يعبّر عنه بها كلمةً حيّةً مشهورةً بين الناس فمن البعيد أن تموت ولا يبقى لها أثرٌ في الشعر والخطب وغيرها. والاستغناء عنها بعد الإسلام استغناءٌ تدريجي، وهو يقتضي الاختفاء التدريجي، لا الاختفاء الدفعي.

- إذاً، فالمتعيِّن هو أنّهم كانوا يستعملون ألفاظ (الصلاة) و(الصيام) في معانيها الشرعيّة، وقد استعملها النبيﷺ بوصفه إنساناً عربيّاً - لا أنّه جاء بكلمات مبهمة فاستعملها في معانيها الجديدة- وكذلك القرآن الكريم بوصفه كتاباً عربيّاً.

ومن مؤيّدات ذلك:

• ما جاء في القرآن الكريم من نسبة الصلاة إلى المشركين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[1]، وهو ظاهرٌ في أنّه كان هناك عملٌ يسمّيه المشركون: (صلاة)، وقد شجبه القرآن الكريم وقال: إنّه كان مكاءً وتصديةً، وليس عبادةً حقيقيّة.

• وكذلك قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ﴾[2]، وهو واردٌ في سياق الكفّار.

• وممّا يؤيّد ذلك ورودُ كلمة (الصلاة) في إنجيل برنابا[3]. وسواءٌ صحّ هذا الإنجيل أم لم يصحّ فهناك ظنٌّ كبيرٌ بأنّ لفظ (الصلاة) كان موجوداً قبل الإسلام وليس موضوعاً من قبل المسلمين؛ فإنّ مَن كتب نصّ هذا الإنجيل - سواءٌ أكان منه أم أنّه قام بترجمته إلى العربيّة- قد عبّر عن المعنى الشرعي بلفظ (الصلاة)، وهذا يؤيّد كونه موجوداً في البيئة العربيّة قبل الإسلام.

• أمّا الحج فهذا من القطعيّات؛ لأنّ الحجّ - بصفته عبادةً- كان موجوداً عند العرب وكانوا يحجّون كلّ سنة، حتّى سمّوا السنة: (حِجّة).

وعليه، فالمظنون بالظنّ القوي أنّ الألفاظ - فضلاً عن المعاني - كانت موجودةً قبل الإسلام، وأنّ النبيّ ﷺ لم يخرج عن الألفاظ التي كانت موجودةً قبله.

وعلى أيّة حال، فالدليل القائم على أساس أنّ (النبيّ ﷺ مخترع، وكلّ

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الماعون، الآيتان: ٤ - ٥.

(٣) راجع انجيل برنابا: ٩٤، الفصل الأوّل، و٩٥، وغيرها، الفصل الثاني.

مخترع واضع، [فالنبيﷺ واضع]) غيرُ تامٍّ. ومعه، فلا دليل على الوضع التعييني الاستعمالي.

ج) تخريج المسألة على أساس تعدّد الدالّ والمدلول

[إنَّ البحث في حصول الوضع الشرعي من خلال كثرة الاستعمال (الوضع التعيّني) أو من خلال نفس الاستعمال (الوضع التعييني الاستعمالي) مبنيٌّ على أصلٍ موضوعي، وهو أنَّ النبيﷺ قد استعمل اللفظ في المعنى الشرعي؛ إذ بعد الفراغ عن هذا الأصل يقع الكلام في حصول الوضع بهذا الاستعمال - إمّا من باب الكثرة، وإمّا من باب إيجاد الوضع بالاستعمال - وعدم حصوله].

ذهب بعضهم[1] إلى إمكان القول بأنَّ النبيﷺ لم يستعمل اللفظ في المعنى الشرعي، بل في المعنى اللغوي وأراد المعنى الشرعي، وذلك بتعدّد الدالّ والمدلول، وذلك بأن يُقال: إنَّ نسبة المعاني الشرعيّة إلى المعاني اللغويّة نسبة الحصص إلى الجامع، كالحجّ والصوم، بل حتّى الصلاة التي تعني لغويّاً الانعطاف لا الدعاء، والذي قد يكون انعطافاً من العبد إلى الله تعالى أو انعطاف الله تعالى على عبده، وقد اعتبرت هذه الحركات مصداقاً للانعطاف.

إذاً، فبالإمكان افتراض أنَّ النبيﷺ لم يستعمل اللفظ بما هو حصّة، بل إنّهﷺ قد استعمله في الجامع، وتكون خصوصيّة هذه الحصّة مفادةً بدالٍّ آخر، وهو قرينة عامّةٌ ارتكازيّة. وعليه، فلم يحصل استعمال اللفظ في المعنى الشرعي مراراً كثيرةً ليحصل الوضع بكثرة الاستعمال.

---

(١) أُنظر: منهاج الأُصول (الكرباسي) ١: ٩٠، الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعيّة.

ولكنّ هذا الإشكال لا يرد على دعوى حصول الوضع التعيّني بكثرة الاستعمال؛ إذ كأنَّ المستشكل يرى أنَّ الوضع التعيّني لا يكون إلَّا إذا استعمل اللفظ في الخاصّ بما هو خاصّ مراراً عديدةً حتّى يصير حقيقةً فيه. أمّا إذا استعمل في الجامع وكان الدالُّ على الخصوصيّة قرينةً أُخرى فلا ينشأ وضعٌ تعيّني.

وهذا - بحسب الحقيقة - جمودٌ على عنوان هذا المطلب - وهو أنَّ الوضع التعيّني يحصل بكثرة الاستعمال - فيكون الإشكال وارداً؛ لأنَّ اللفظ لم يستعمل في الخاصّ، بل في الجامع.

ولكن لا موجب للجمود على ذلك، بل لابدَّ من الالتفات إلى كيفيّة إيجابِ كثرةِ الاستعمالِ الوضعَ التعيّني، وقد ذكرنا سابقاً أنَّها توجبه على أساس الاقتران الأكيد الشديد. وهذا الاقتران الأكيد الشديد:

- كما يحصل باستعمال اللفظ الموضوع للجامع في الخاصّ - بما هو خاصّ - مجازاً إلى أن يتقوّى الاقتران، فيحصل الوضع..
- فكذلك الأمر إذا أطلق اللفظ وأُريد الجامع، وكانت هناك قرينةٌ عامّةٌ ارتكازيّةٌ على إرادة الخصوصيّة، ففي هذه الحالة أيضاً يحصل قرنٌ شديدٌ أكيدٌ بين اللفظ وبين الحصّة الخاصّة؛ إذ يعتاد الذهن العرفي على أنّه متى سمع اللفظ ينتقل ذهنه إلى الحصّة الخاصّة، حيث الملتَفَت إليه دائماً وتفصيلاً هو اللفظ والمعنى دون القرينة العامّة الارتكازيّة، فتنشأ علقة شديدة بين اللفظ والمعنى، وهذه العلقة عبارة عن الوضع.

خلاصة الكلام في البحث الإثباتي

ويُمكن - في ضوء ما تقدّم - تلخيص البحث في المقام الثاني بما يلي:

١. إذا قلنا: إنَّ المعاني الشرعيّة مخترعة من قبل الشارع، فعندئذٍ ينبغي القول بالوضع التعييني الاستعمالي بالمعنى الذي شرحناه بعد التعديل.

٢. وإن قلنا: إنَّ هذه المعاني قديمة وغير مخترعة من قبل الشارع:

▪ فإن كانت الألفاظ مستحدثة على يد الشارع، فحينها نقول بالوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال.

▪ وإن قلنا: إنَّ الألفاظ أيضاً قديمةٌ قبل الإسلام، فحينها لا وضع شرعيّاً أصلاً، لكن يكون هناك وضعٌ لغوي، ويكون المعنى الشرعي معنىً حقيقيّاً للّفظ، لكن باعتبار وضعٍ سابق على الشارع في البيئة العربيّة.

-٣-

الكلام في تصوير ثمرة البحث

إذا ورد لفظٌ في الكتاب أو السنّة ولم يُعرف إذا كان المراد منه المعنى اللغوي أم الشرعي:

١. فإن قلنا بالحقيقة الشرعيّة، وبأنَّ اللفظ موضوعٌ للمعنى الشرعي بالوضع التعيّني أو التعييني:

أ) فإن قلنا بأنَّ هذا الوضع أوجب نقل اللفظ من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني بحيث يكون ناسخاً للوضع الأوّل - إمّا بتقريب أنَّ المخترع إذا أراد أن يضع لفظاً لمعنىً فإنَّه يخصِّصه به وينقله عن معناه السابق، وإمّا بتقريب أنَّ الاستعمال أصبح من الكثرة بحيث أصبح المعنى الأوّل تحت الشعاع، وأصبح القرن مع المعنى الشرعي آكد وأقوى- ففي هذه الحالة يتعيّن الحمل على المعنى الشرعي.

ب) أمّا إذا لم يثبت النقل، وقلنا: إنَّ ظاهر حال المخترع أنَّه يضع اللفظ للمعنى الذي يخترعه، لا أنَّه ينتزع اللفظ من معناه الأوّل رأساً، وإنَّ كثرة الاستعمال لم تبلغ حدّاً يوجب قرناً آكد من القرن الأوّل.. فحينئذٍ لابدَّ من التوقّف؛ إذ يصبح للّفظ معنيان [حقيقيّان]: أحدهما لغوي والآخر شرعي.

٢. أمّا إذا أنكرنا الحقيقة الشرعيّة، فلابدَّ من الحمل على المعنى اللغوي.

مع السيّد الأستاذ في إنكاره وجود ثمرة لهذا البحث

إلّا أنَّ السيّد الأُستاذ؟ قد أنكر[١] - تبعاً للميرزا النائينيقدس سره - وجود ثمرةٍ لهذا البحث، وقال في بيان ذلك: إنَّ الثمرة إنَّما تظهر إذا كان عندنا استعمالٌ ورد في الكتاب أو السنّة النبويّة، وكنّا نشكّ في المراد منه. أمّا في كلمات الأئمّةعليهم السلام جميعاً، فلا إشكال في ثبوت الحقيقة في أيّامهم، فلا معنى لتأثير البحث في أيّامهمعليهم السلام.

ونحن قد تلقّينا ما صدر في زمن رسول اللهصلى الله عليه وآله من نصوصٍ دينيّة - كتاباً وسنّةً - عن طريق الأئمّةعليهم السلام الذين نقلوا لنا أحاديث النبيصلى الله عليه وآله، فلابدَّ - بهدف معرفة المعنى الذي يُراد من لفظ (الصلاة)- من النظر إلى ما هو الحقيقة في زمان الإمامعليه السلام الناقل، وهنا لا إشكال في أنَّ اللفظ كان في زمانهعليه السلام حقيقةً في المعنى الشرعي، وبهذا تنتفي الثمرة في المقام.

وهذا البيان غريب؛ إذ لو فرضنا تماميّته بالنسبة إلى السنّة النبويّة فكيف نفرض ذلك بالنسبة إلى القرآن الكريم؟! فإنَّنا لم نتلقَّه عن طريق الأئمّةعليهم السلام، بل تلقّيناه بالتواتر عن رسول اللهصلى الله عليه وآله بلفظه، لا بمضمونه ومحتواه، بمعنى: أنَّ تمام المسلمين جيلاً بعد جيل - بمَن فيهم الأئمّةعليهم السلام - قد روَوا القرآن الكريم روايةً لفظيّة، لا بالمضمون، فلابدَّ أن يكون الميزان في معرفة المراد من لفظ (الصلاة) الوارد في القرآن الكريم هو الظهور في زمن نزول الآية.

---

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢٦، ١٣٢، ١٣٤، الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة، الجهة الثانية: الوضع على قسمين، الثمرة، دراسات في علم الأُصول ١: ٦٦، الحقيقة الشرعيّة، الهداية في الأُصول ١: ٧٥، الأمر الثامن: في الحقيقة الشرعيّة، غاية المأمول من علم الأُصول ١: ١٤٨، الحقيقة الشرعيّة.

ومائزُ القرآن الكريم عن الحديث أنّه يجوز نقل الأخير بالمضمون، فحين يروي الإمامعليه السلام حديثاً لابدَّ أن نفهم معناه في عصرهعليه السلام. أمّا القرآن الكريم فالإمامعليه السلام ينقله بألفاظه، فيكون البحثُ عمّا تدلّ عليه تلك الألفاظ خارجاً عن عهدتهعليه السلام.

فالميزان في ما يُنقل باللفظ هو الظهور في عصر صدور النصّ، سواءٌ أكان كتاباً أم سنّة، والميزان في ما يُنقل بالمعنى هو الظهور في عصر النقل.

وعليه، فإنكار الثمرة بهذا البيان ممّا لا يُمكن المساعدة عليه.

نعم، قد يقال - كما في كلمات الميرزاقدس سره[1]- بعدم وجود موردٍ مشكوكٍ فيه، بل يوجد مع كلّ مورد قرائن متّصلة ومنفصلة.

وهذا بحثٌ آخرُ عهدته على مدّعيه.

هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعيّة[2].

****

---

(١) أُنظر: أجود التقريرات ١: ٣٣، الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعيّة، هداية المسترشدين ١: ٤١٦، ٤١٧، ثمرة الحقيقة الشرعيّة.

(٢) تاريخ الانتهاء من هذه الأبحاث: يوم الثلاثاء المصادف ٥/ ٢/ ١٣٩٢ هـ، النجف الأشرف.

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. أجود التقريرات، للأُصولي المدقّق الميرزا محمّد حسين النائيني، بقلم السيّد أبو القاسم الخوئي، الناشر: انتشارات مصطفوي، قم- ايران، ١٣٦٨هـ . ش.

٢. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأُصول، لمحمّد بن علي بن محمّد الشوكاني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأُولى: ١٤١٩هـ.

٣. أُصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، الناشر: انتشارات اسماعيليّان.

٤. إنجيل برنابا، ترجمه من الإنجليزيّة: الدكتور خليل سعادة، عرّف به: أحمد حجازي السقا، قدّم له: محمّد رشيد رضا، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، من دون ط وتاريخ.

٥. البحر المحيط في أُصول الفقه، لبدر الدّين محمّد الزركشي، تحقيق: الدكتور محمّد محمّد تامر، الناشر: دار الكتب العلميّة، ١٤٢١هـ.

٦. بدائع الأفكار، للمحقّق الأُصولي الكبير الشيخ ضياء الدين العراقي، بقلم: الميرزا هاشم الآملي، المطبعة العلميّة في النجف الأشرف. الطبعة الأُولى.

٧. بدائع الأفكار، للميرزا حبيب الله الرشتي، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٣١٤هـ.

٨. تشريح الأُصول، للمحقّق الشيخ علي أكبر النهاوندي، ط، الحجريّة.

٩. تقريرات الحجّة السيّد عبد الغني الأردبيلي(لأبحاث آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدرقدس سره (مخطوط).
١٠. تقريرات الشيرازي، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى.
١١. تمهيد القواعد، للشيخ زين الدّين بن علي الشهير بـ(الشهيد الثاني)، الناشر: مكتب التبليغ الإسلامي، ١٤١٦هـ.
١٢. تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، لآية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، بقلم العلّامة الشيخ حسن عبد الساتر، الناشر: محبّين، المطبعة ستارة، سنة الطبع: ١٤٢٣هـ. قم، إيران.
١٣. جواهر الأُصول، لآية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني، بقلم السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنكرودي، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ.
١٤. حقائق الأُصول، لآية الله العظمى السيّد محسن الحكيم، الناشر: مكتبة بصيرتي، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ.
١٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، محمّد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨١م.
١٦. حواشي المشكيني على كفاية الأُصول، لآية الله العظمى أبي الحسن المشكيني، الناشر: انتشارات لقمان، ١٤١٣هـ.
١٧. دراسات في علم الأُصول، لآية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم آية الله السيّد علي الشاهرودي، الناشر: مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٤٢٦هـ.

١٨. درر الفوائد، للشيخ عبد الكريم الحائري، الناشر: مطبعة مهر، قم- ايران.

١٩. شرح الإشارات والتنبيهات، للحكيم أبو علي سينا، شرح الخواجه نصير الدين الطوسي، وقطب الدين الرازي، تحقيق: كريم فيضي، الطبعة الأُولى، ١٣٨٣ هـ ش، الناشر: المطبوعات الدينية، إيران- قم.

٢٠. شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الاستراآبادي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن، سنة الطبع: ١٣٩٥ هـ -١٩٧٥ م، الناشر: مؤسسة الصادق، طهران.

٢١. شرح المنظومة، الملّا هادي بن مهدي بن هادي السبزواري، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زادة آملي، تحقيق: مسعود طالبي، قم، نشر ناب، ١٣٧٩ هـ ش.

٢٢. غاية المأمول من علم الأُصول، لآية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم آية الله الشهيد الشيخ محمّد تقي الجواهري، نشر وتحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأُولى: ١٤٢٩هـ . ق.

٢٣. الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة، الشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ١٣٦٣ ش- ١٤٠٤ هـ.

٢٤. فوائد الأُصول، للمحقّق الأُصولي الكبير الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، بقلم الشيخ محمّد علي الكاظمي، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، سنة النشر: ١٤٣٢، الطبعة العاشرة.

٢٥. قوانين الأُصول، الميرزا القمي، الناشر: المكتبة العلميّة الإسلاميّة، سنة الطبع ١٣٧٨هـ، طبعة حجريّة.

٢٦. القوانين المحكمة في الأُصول المتقنة، للمحقّق النحرير والفقيه الشهير الميرزا أبي القاسم القمّي، تحقيق: رضا حسين صبح، الناشر: دار المحجّة البيضاء

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة.

٢٧. كتاب الشفاء(المنطق)، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

٢٨. كفاية الأُصول، الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، الطبعة الأُولى: ١٤٠٩هـ .

٢٩. مباحث الأُصول، لآية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، بقلم آية الله السيّد كاظم الحائري، الناشر: دار البشير، الطبعة الأُولى، سنة الطبع ١٤٢٨هـ.

٣٠. المباحث الأُصوليّة، لآية الله العظمى الشيخ محمّد إسحاق الفياض، الناشر: مكتبة، المطبعة شريعت، الطبعة الأُولى.

٣١. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، للعلّامة الحلّي، الناشر: المطبعة العلميّة، النجف الأشرف، العراق، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

٣٢. مجمع الأفكار، لآية الله العظمى ميرزا هاشم النجفي الآملي، بقلم محمّد علي الإسماعيل بور، الناشر: المطبعة العلميّة، سنة النشر: ١٣٩٥هـ.ق.

٣٣. محاضرات في أُصول الفقه، لآية الله العظمى أبي القاسم الموسوي الخوئي، بقلم الشيخ محمّد إسحاق الفياض، الناشر: مؤسسة أنصاريّان، سنة النشر: ١٤١٧هـ.

٣٤. المحصول في أصول الفقه، للقاضي أبو بكر بن العربي المعقاري، تحقيق: حسين علي البدري، الناشر: دار البيارق، بيروت، الطبعة الأُولى، سنة الطبع: ١٤٢٠ هـ.

٣٥. مصباح الأُصول، لآية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم السيّد

محمّد سرور البهسودي، الناشر: مكتبة الداوري، ١٤١٧هـ.

٣٦. مفاتيح الأُصول، للمحقق السيّد السند محمّد الطباطبائي الكربلائي، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ط حجريّة.

٣٧. مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف السكّاكي، تحقيق د. أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، الطبعة الأُولى، سنة الطبع ١٩٨٢.

٣٨. مقالات الأُصول، المحقّق الأُصولي الكبير، آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ محسن العراقي، والسيّد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٢٢ هـ.

٣٩. منتهى الأُصول، للعلّامة المحقّق السيّد حسن الموسوي البجنوردي، الناشر: مكتبة بصيرتي، من دون ط وتاريخ.

٤٠. منهاج الأُصول، للمحقّق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، بقلم العلّامة محمّد إبراهيم الكرباسي، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأُولى، سنة الطبع: ١٩٩١هـ.

٤١. نهاية الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، للشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الخامسة: ١٤١٣هـ.

٤٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية، لآية الله العظمى المحقّق الكبير الشيخ محمّد الحسين الأصفهاني، انتشارات نور الوحي، الطبعة الأُولى: ١٣٨٩، قم- إيران.

٤٣. نهاية الدراية، الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق وتصحيح وتعليق: مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: سيّد الشهداء، قم- إيران، الطبعة

الأُولى: ١٣٧٤ ش.
٤٤. نهاية النهاية، للمحقّق الشيخ علي الإيرواني، الناشر: مكتب التبليغ الإسلامي، سنة الطبع: ١٣٧٠هـ ش.
٤٥. نهج الحقّ وكشف الصدق، للإمام الحسن بن يوسف المطهّر الحلّي (العلّامة الحلّي)، علّق عليه: الحجّة الشيخ عين الله الحسني الأرموي، قدّم له: الحجّة السيّد رضا الصدر، منشورات: دار الهجرة، ايران، قم، ١٤٢١هـ.
٤٦. هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين، للفقيه المحقّق والأُصولي المدقّق الشيخ محمّد تقي الرازي الأصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الثانية سنة النشر: ١٤٢٩هـ.
٤٧. هداية المسترشدين، للشيخ محمّد تقي الأصفهاني، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ط الحجريّة.
٤٨. الهداية في الأُصول، لآية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم آية الله الشيخ الصافي، الناشر: مؤسّسة صاحب الأمر عجل الله فرجه، ١٤١٧هـ.

فهرس محتويات الكتاب

موجز عن حياة آية الله العظمى السيد الشهيد محمّد الصدر قُدِّسَ سِرُّه

محاضرات في علم أصول الفقه

مباحث الألفاظ

التعريف بعلم الأصول

الوضع

الدلالة على المعنى المجازي

الإطلاق الإيجادي

تبعيّة الدلالة للإرادة

كيفيّة وضع المركّبات

علامات الحقيقة والمجاز

الحقيقة الشرعيّة

ويقع الحديث عنها في ثلاثة مقامات

الفهارس